نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه

قال رسول الله(صلى الله عليه وآله)**:**

إنّي تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إنْ تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً، وإنهّما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض.

(صحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢ ; سنن الدارمي، ج٢، ص٤٣٢; مسند أحمد ج٣،ص١٤، ١٧، ٢٦ وج٤، ص٣٧١ وج٥، ص١٨٢، ١٨٩ ومستدرك الحاكم، ج٣، ص١٠٩، ١٤٨، ٥٣٣ وغيرها من المصادر).

نظرة عابرة إلى نظرية

ولاية الفقيه

من بحوث الأستاذ

محمد تقي مصباح اليزدي

بقلم

محمد مهدي نادري القمي

ترجمة

السيد علي الهاشمي

نظرة عابرة
إلى نظرية ولاية الفقيه

■ نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه

التأليف: آية الله محمّد تقي مصباح اليزدي
الترجمة: السيد علي الهاشمي
الإعداد: المعاونية الثقافية، دائرة الترجمة
المراجعة النهائية : شاكر الأحمدي
الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام)
الطبعة: الأولى
المطبعة: اعتماد
تاريخ الطبع: ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦م
الكمية: ٣٠٠٠

ISBN: 964-529-035-X

www.ahl-ul-bayt.org
info@ahl-ul-bayt.org

كلمة المجمع

إنّ تراث أهل البيت(عليهم السلام) الذي اختزنته مدرستهم وحفظه من الضياع أتباعهم يعبّر عن مدرسة جامعة لشتى فروع المعرفة الإسلامية. وقد استطاعت هذه المدرسة أن تربّي النفوس المستعدة للاغتراف من هذا المعين، وتقدّم للأمة الإسلامية كبار العلماء المحتذين لخُطى أهل البيت(عليهم السلام)الرسالية، مستوعبين إثارات وأسئلة شتى المذاهب والاتجاهات الفكرية من داخل الحاضرة الإسلامية وخارجها، مقدّمين لها أمتن الأجوبة والحلول على مدى القرون المتتالية.

وقد بادر المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام) ـ منطلقاً من مسؤولياته التي أخذها على عاتقه ـ للدفاع عن حريم الرسالة وحقائقها التي ضبّب عليها أرباب الفرق والمذاهب وأصحاب الاتجاهات المناوئة للإسلام، مقتفياً خطى أهل البيت(عليهم السلام)وأتباع مدرستهم الرشيدة التي حرصت في الرد على التحديات المستمرة، وحاولت أن تبقى على الدوام في خطّ المواجهة وبالمستوى المطلوب في كلّ عصر.

إنّ التجارب التي تختزنها كتب علماء مدرسة أهل البيت(عليهم السلام)في هذا المضمار فريدة في نوعها ; لأنها ذات رصيد علمي يحتكم إلى العقل والبرهان ويتجنّب الهوى

والتعصب المذموم، ويخاطب العلماء والمفكرين من ذوي الاختصاص خطاباً يستسيغه العقل وتتقبله الفطرة السليمة.

وقد حاول المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام)أن يقدم لطلاب الحقيقة مرحلة جديدة من هذه التجارب الغنيّة من خلال مجموعة من البحوث والمؤلفات التي يقوم بتصنيفها مؤلفون معاصرون من المنتمين لمدرسة أهل البيت(عليهم السلام) ، أو من الذين أنعم الله عليهم بالالتحاق بهذه المدرسة الشريفة، فضلاً عن قيام المجمع بنشر وتحقيق ما يتوخى فيه الفائدة من مؤلفات علماء الشيعة الأعلام من القدامى أيضاً لتكون هذه المؤلفات منهلاً عذباً للنفوس الطالبة للحقّ، لتنفتح على الحقائق التي تقدّمها مدرسة أهل البيت الرسالية للعالم أجمع، في عصر تتكامل فيه العقول وتتواصل النفوس والأرواح بشكل سريع وفريد.

نرجو من القرّاء الكرام ان لا يبخلوا علينا بآرائهم ومقترحاتهم القيّمة وانتقاداتهم البنّاءة في هذا المجال.

كما وندعو كافة المراكز المعنيّة، والعلماء، والمؤلفين والمترجمين للتعاون معنا في نشر الثقافة الإسلامية المحمدية الأصيلة.

نسأل الله تعالى أن يتقبّل منّا هذا القليل ويوفقنا للمزيد في ظل عنايته الخاصة ورعاية خليفته في الأرض الإمام المهدي(عجّل الله تعالى فرجه الشريف).

ونتقدم بالشكر الجزيل لسماحة آية الله محمدتقي مصباح اليزدي لتأليفه هذا الكتاب والأستاذ محمدمهدي النادري القمي لتقديمه الكتاب والأستاذ السيد علي الهاشمي لترجمته هذا الكتاب ، وكذلك جميع زملائنا الذين ساهموا في انجاز هذا الأثر بالأخص العاملين في قسم الترجمة المثابرين في أداء واجبهم.

المجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام)

المعاونية الثقافية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يمكن اعتبار (نظرية ولاية الفقيه) بحقٍّ القاعدة الأكثر محورية وأهمية للنظام السياسي الإسلامي في عصر غيبة الإمام الحجة(عليه السلام)، فهي النظرية التي أوضحت عمليّاً في آخر سنيّ القرن العشرين فاعلية الدين وصلاحيته لإدارة شؤون المجتمع، وقد استطاع مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني(قدس سره)أن يقيم نظام الحكم الإسلامي اعتماداً على هذه النظرية، ويدير شؤونه بأفضل وجه، على الرغم من معارضة جميع قوى الاستعمار على وجه الأرض لهذا النظام.

وفي الوقت الذي نجد فيه قادة الغرب ـ منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادي ـ يروّجون بشدة لفكرة فصل الدين عن السياسة، وعدم قدرة الدين على الاستجابة لرفع المشاكل الاجتماعية، وإدارة شؤون المجتمع، من قبل الحكّام والمتخصّصين بالعلوم السياسية، حتى أصبحت هذه الفكرة موضع قبول القائمين على اُمور الكنيسة، نجد أحد علماء الدين ومراجع المسلمين، يتمكن من تأسيس نظام حكم مبتن على اُسس وقيم وأحكام وثقافة دينية، الأمر الذي كان باعثاً لحيرة الأصدقاء وقلق الأعداء.

لقد أكّد الإمام الراحل(قدس سره) شعارَ (الحكومة هي الفلسفة العملية لجميع أحكام الإسلام)، وأنّ نظام الحكومة (جمهورية إسلامية) بلا زيادة ولا نقصان، حاذفاً بذلك كلمة (ديمقراطية) من الاسم الذي اقترح لهذه الدولة، وأراد بذلك أن يُثبت علمياً وعملياً أنّ نظام الجمهورية الإسلامية مع محور (ولاية الفقيه) هو نظام ديني محض، ومستقل ومتميّز عن كافة الأنظمة الحاكمة في الدنيا، وأنّه قادر ـ رغم ادعاءات المناهضين له ـ على إدارة شؤون المجتمع بنحو جيّد.

واليوم، وقد انصرم عقدان على انتصار الثورة الإسلامية وحكم الإسلام وولاية الفقيه في بلادنا العزيزة إيران، فإنّ تحالف أعداء شعبنا وبلادنا، الذي أدرك أنَّ رمز ثبات واستقلال وعظمة وشموخ هذه الدولة هو التمسّك بالدين وولاية الفقيه، يحاول استخدام مختلف الأساليب والألاعيب الثقافية، من أجل إضعاف العقائد والتشكيك في الأُسس والقيم الدينية لمجتمعنا، وهو يستهدف من ذلك إضعاف (ولاية الفقيه)، ومن دواعي الأسف فإنَّ مجموعة من الذين غرّتهم أهواء التبعية الثقافية للغرب ساهمت بوعي أو بلا وعي بتقديم العون لهم في هذا المجال فكراً وسلوكاً ودعايةً.

إننا نعتقد اليوم، في ظلّ الوضع الراهن لمجتمعنا أنَّ ولاية الفقيه هي عمود خيمة الإسلام، وأنَّ حفظها وترسيخها هو مبعث حياة وتألق الإسلام وأحكامه وقيمه في المجتمع، ولأجل ذلك ارتأينا بيان هذه النظرية، والدفاع عنها علمياً ومنطقياً، لتنوير أذهان عامة الناس، وخاصة جيل الشباب واليافعين ممّن ليس له اطّلاع كاف بهذه النظرية كمّاً وكيفاً; لنؤدّي بذلك قسطاً ولو قليلا من وظيفتنا الدينية والالهيّة.

وقد سعينا في هذا الكتاب، مع مراعاة الإتقان والدقة العلمية في البحث، أن نتجنب استعمال المصطلحات والاستدلالات الفنيّة المعقدة; لكي يتمكن مَن لا معرفة واسعة له بالاصطلاحات الحوزوية والعلمية الاستفادة من الموضوعات المطروحة في الكتاب، وحاولنا أن نستفيد مهما أمكن من التعابير البسيطة والسلِسة، وأن نبتعد عن طرح الأفكار في قوالب صعبة ومعقدة، بعيدين عن استعراض جميع أبعاد وجوانب النظرية التي هي مورد البحث، وإنّما طرحنا ما نراه أكثر أهميةً من نقاط البحث بنحو مختصر، مراعاة لصبر القرّاء ووقتهم، ونأمل أن يكون ما عرضناه مورد القبول.

وممّا يجدر ذكره هنا أنَّ هذا البحث مأخوذ من محاضرات ومقالات ومؤلفات، وجلسات الأسئلة والأجوبة، للأستاذ الحكيم العلامة سماحة آية الله مصباح اليزدي (دام ظله)، وقد قمت بتنظيمه وتحقيقه وكتابته، وبما أنَّ نظرية (ولاية الفقيه) تمثّل جانباً واحداً من هندسة النظرية السياسية للإسلام، فإن بإمكان من يرغب في معرفة أوسع وأوضح عن نظرية الإسلام السياسية، أن يطالع كتابين آخرين للأستاذ، وهما: الحقوق والسياسة في القرآن، ونظرية الإسلام السياسيّة (ج ١و ٢).

محمدمهدي نادري

١٣٩٩ هـ

ولاية الفقيه: ضرورة البحث والفرضيات المسبقة

ضرورة بحث ولاية الفقيه وأهمّيته:

إن نظامنا الذي تجاوز عمره عقدين من الزمن ـ والذي كان ثمنه الدماء الطاهرة لآلاف الشهداء والمضحّين ـ هو نظام إسلامي، وهذه هي ميزته الأساسية التي يمتاز بها عن غيره، وقد ساهمت عوامل عديدة ومؤثرة في إقامة هذا النظام، ولكنّ محورها جمعياً هو الارتباط بالإسلام، وإنّ الاحتفاظ بهذا النظام منوط بحفظ هذه الخصيصة.

ولكي يكون النظام الاجتماعي والسياسي ذا خصوصيّة إسلامية يجب أن يبتني في بُعديه (التشريعي) و(التنفيذي) على الأصول والقيم الإسلامية، وإنّما تتوفر هذه الميزة حينما يكون أفراد المجتمع وأولئك الذين قبلوا بهذا النظام مؤمنين بالعقائد الإسلامية، ومتمسكين بقيم الإسلام، ولو حدث ـ لا سمح الله ـ أنَّ المجتمع تناسى تدريجياً عقائد الإسلام وأفكاره، أو ظهر انحراف في محتواها، أو أنَّ الناس بدأوا يعرضون عن القيم الأساسية للإسلام، ويقعون تحت تأثير الأهواء المنحرفة فسوف تضعف بالتدريج دعائم النظام الإسلامي، ولا نملك أيّ ضمان لبقائه على المدى الطويل، وطبعاً من الممكن أن يبقى اسم الإسلام زمناً طويلا، إلاّ أنَّ النسيان سيطوي محتواه وحقيقته، وهذه هي التجربة التي شهدها المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، فإنه لم يمض طويل وقت على رحلة النبي(صلى الله عليه وآله)حتى تبدّل النظام الإلهي الإسلامي إلى حكومة طاغوتية وسلطنة اُموية وعباسيّة، ولم يبقَ من الإسلام سوى اسمه، وأمّا عقائده فكانت عرضة للتحريف، وأمّا قيمه فقد طواها النسيان، وكان وضع جهاز الحكم مدعاة للأسف الشديد، وأنّ علينا أن نتخذ من هذه التجربة المرّة درساً وعبرة بالغة.

لقد اقتضى الأمر مرور أربعة عشر قرناً، لكي تحدث في العالم ثورة اُخرى تقتدي بالثورة الإلهية لنبيّ الإسلام(صلى الله عليه وآله) ، وتقيم نظاماً اجتماعياً وسياسياً جديداً مبنيّاً على الأسس الإسلامية، وإنّ علينا أن نعلم أنّه كما أنَّ أوّل نظام إسلامي لم يكن مصوناً عن الآفات، وأنه لم يمرَّ وقت طويل حتى حدث الانحراف عملياً في المجتمع، فكذلك ثورتنا المعاصرة، فإنها لم تكن مصونة قطعاً ما لم تتجاوز العقبات وتعتبر من أحداث الماضي، وما لم يبذل المسلمون ما فيه الكفاية من النشاط الجاد لحفظ هذا النظام، وأن يكون تعلقهم

بالعقائد والقيم الإسلامية على درجة تمكنهم من مقاومة جميع الآفات وعوامل الانحراف، وان يقدموا من اموالهم ونفوسهم ما يتكفّل بحفظ هذا النظام الإسلامي المقدّس.

ويمكن أن يطرح سؤال بشأن الانحراف، وأنه من أين يبدأ؟

ونقول في الجواب: إنّ أرضية بداية الانحراف تكمن في طبيعة وعي الناس ومعرفتهم، فإن الجماهير إذا كانت في غفلة ولم تكن على وعي صحيح بمبادئ الإسلام وأصوله، فإن أيادي الشيطنة سوف تشرع بالنشاط لترويج الأفكار الباطلة وإحلالها محلّ المعارف الإسلامية، وعن طريق تمويه الباطل وتلبيسه بثوب الإسلام، وبأساليب الإعلام الفنية سوف يعملون على حرف أفكار الناس بالتدريج عن مسارها الصحيح.

وعليه فإنّ على الموالين لهذه الثورة، الحريصين على عدم وقوعها عرضة للانحراف، أن يعملوا بوعي كامل على حفظ أفكار الناس وعقائدهم الإسلامية، وان يقفوا بحزم أمام كل أنواع عوامل الانحراف الفكري والعقائدي.

ويلاحظ: أن طريق الوقوف بوجه عوامل الانحراف لا يعني منع الآخرين من طرح أفكارهم وعقائدهم; ذلك أنه لا يمكن فرض حصار على الأذهان، لكي لا تتسرب الأفكار المنحرفة إلى الآخرين، فإن الشبهات والمواضيع المنحرفة لا تزال تطرح، وتجد طريقها إلى أذهان الناس شئنا أم أبينا، وإنّما الطريق الصحيح لمقاومة الأفكار والعقائد المنحرفة هو تقوية وعي الناس ومعرفتهم بالمبادئ الفكرية الحقّة للإسلام لكي لا تؤثر في أذهانهم الأفكار المنحرفة، وأن يكون الوعي الديني العقائدي لديهم بالغاً درجة تحول دون وقوعهم تحت تأثير الشبهات، بل أكثر من ذلك يكون بمقدورهم أن يردّوا على ما يُثار أمامهم من شبهات. وإنّ أهم مسألة يجب أن تطرح في المجتمع بهذا الشأن وفي مساحة واسعة: هي مسألة (أصل مشروعية النظام الإسلامي) والحكومة الإسلامية.

إنّ ثورتنا كانت من أجل إقامة الحكومة الإسلامية، ولكنّ تصور شعبنا عن الحكومة الإسلامية كان تصوّراً كليّاً ومبهماً، وعلى الرغم من كفاية هذا التصوّر لتغيير النظام وتحطيم الطاغوت، إلاّ أنّه لا يكفي لحفظ النظام الإسلامي بشكل دقيق وإبقائه حيّاً مدى القرون في قلوب الناس والأجيال القادمة، فلابد من بذل الجهد لتكون هذه المفاهيم أكثر وضوحاً، ويمتلك الناس تصوراً صحيحاً ودقيقاً عن الحكومة الإسلامية وضرورة وجودها; ليستطيعوا مواجهة الأفكار المضادة والنظريات المخالفة، والدفاع عن ثقافتهم، ولا يكتفوا بمجرد رفع الشعارات.

الموقع العلمي لبحث ولاية الفقيه:

إن معنى كوننا أنصاراً للنظام الإسلامي، وإنّ مجتمعنا يجب أن يدار على أساس الإسلام هو: أنه يجب أن يكون هناك جهاز حكوميٌّ يقوم على أساس الإسلام، وبالطبع ركّز الاهتمام في دستور بلادنا لتحكيم اُسس هذا النظام والاعتماد عليه، وإنّ الأساس الأهمّ

في الدستور هو مبدأ «ولايه الفقيه»، وهو الأصل الأصيل لنظام الدولة والحكومة، وهنا نريد أن نطرح هذه المسألة على بساط البحث بوضوح أكثر ليتضح المعنى الذي نريده مِن: أنّ نظام الحكم يجب أن يكون إسلاميّاً.

إنَّ كون نظام ما نظاماً رسالياً مبنيّاً على أسس وقيم خاصة، وبعبارة اُخرى: كون النظام تابعاً لسلسلة اُصول وعقائد وأفكار وثقافة خاصة يتجلّى على الأقل في بُعدين، أحدهما: التشريع، والآخر: الحكومة والتنفيذ، وطبعاً نستطيع إضافة بعد ثالث، وهو: القضاء، ولكنّ هذا البعد ليس بمستوى أصالة السلطة التشريعية والتنفيذية.

وعلى كلّ حال فإنّ البعدين الأساسيين لهما وجود مستقلّ، والبعد القضائي تابع لهما.

وبالالتفات إلى هذه المقدمة، نقول: إذا كانت المبادئ المعتبرة لدى النظام والتي يتولّى الدفاع عنها قوانين إسلامية، وإذا كان أولئك الذين يتصدون لتنفيذ هذه القوانين قد تصدوا لذلك على أساس الضوابط والأصول والقيم الإسلامية، فإنّ هذا النظام سيكون نظاماً إسلامياً، ونؤكد على أن إسلامية النظام تتوقف على وجود هذين البعدين معاً.

وعليه فإذا انحرفت القوانين عن المسير الإسلامي ووقعت القوانين غير الإسلامية موقع التنفيذ، أو إذا فرضنا أنّ جميع القوانين إسلامية مئة بالمئة ومطابقة للقرآن والشريعة، ولكنّ المتصدين للأمور والمسؤولين التنفيذيين لم يتمّ تعيينهم في مناصبهم على أساس الضوابط والمعايير الإسلامية، وإنّما تصدّوا للأمور بأساليب غير اسلامية، ففي كلتا الصورتين لا يمكن أن يعتبر النظام إسلامياً بمعنى الكلمة، وعليه فمن وجهة النظر العلمية هناك محوران أساسيان للبحث:

أوّلهما: ما هي المعايير والشرائط الإسلامية التشريعية والجهاز التشريعي ؟

كيف ومتى يتسنّى لأصحاب المناصب التنفيذية ممارسة السلطة السياسية على أساس الضوابط الإسلامية؟ وماهي المبادئ الأساسية لشرعية السلطة على الناس والمجتمع؟

والثاني: أن المتصدين للتنفيذ على أساس الضوابط الإسلامية، كيف ومتى يكون لهم حق إعمال الحاكمية؟ وعلى أي أساس يجوز لهم إعمال القدرة على الناس والمجتمع؟

وهذان البحثان يتفرعان عن بحث آخر أوسع منهما، وهو (فلسفة الإسلام السياسيّة)، وما نريد عرضه في هذا الكتاب فعلا هو البحث الثاني، وأما البحث الأوّل فنوكل الكلام حوله إلى فرصة اُخرى.

وفي هذه المباحث نولي عنايتنا إلى جهتين:

أو ّلاهما: أنّ موضوعات البحث يجب أن تتمتع بالإتقان والاستحكام.

والثانية: أنه مع مراعاة الدقة حاولنا ـ في حدود الإمكان ـ تبسيط العرض لكي يستفيد منه عامة الناس، وأن لا تنحصر فائدته بأُولي الاختصاص الذين اجتازوا مراحل ومقدمات علمية متعدّدة.

الفرضيات المسبقة لنظرية ولاية الفقيه:

مسألة ولاية الفقيه هي: نظرية في فلسفة السياسة من منظور إسلامي، وكل نظرية ترتكز قطعاً على سلسلة [أُصول موضوعة] وافتراضات مسبقة تكون مقبولة في ذلك البحث أو لدى الذين يقبلون بتلك النظرية، وإنّ البحث التفصيلي بشأن الأُصول التي تثبت بها نظرية ولاية الفقيه، وأنّها الأفضل من سائر نظريات فلسفة السياسة هو بحث بحاجة إلى تفصيل مطالب عديدة وتأليف كتاب ضخم، وهذا ما لسنا بصدده فعلا، وإن كنّا قد أوردنا بعض هذه المباحث، كالبحث المتعلق بضرورة الحكومة في كتاب (الحقوق والسياسة في القرآن)، ولكننا سنشير هنا إلى تلك المباحث إجمالا، وبالنحو الذي يتناسب وهذا الكتاب:

١ ـ ضرورة الحكومة:

إنَّ أول أصل موضوع وافتراض مسبق لنظرية ولاية الفقيه، الذي يعدّ مقبولاً في كثير من النظريات السياسية الأُخرى، هو أصل ضرورة الحكومة للمجتمع، والمخالف الوحيد لهذا الأصل هو المذهب الفوضوي، فإنّ الفوضويين يعتقدون أنّ البشر يستطيعون إدارة حياتهم بالقوانين الأخلاقية، وأنهم ليسوا بحاجة إلى سلطة حكومية، أو أنّهم يؤيدون الحكومة أو الدولة التي تتحرك بنحو يؤدّي إلى هذه النتيجة، أي أنها تقوم بمهمة تعليم الناس وتربيتهم بنحو يجعلهم في غنىً عن الحكومة، ولكنّ سائر المذاهب الفلسفية تعتبر هذا المذهب بعيداً عن الواقع، ومن الناحية العملية فإن تجربة آلاف السنين أثبتت أنّه يوجد دائماً في المجتمع أفراد لا يلتزمون بالقوانين الأخلاقية، وأنّه إذا لم تكن هناك سلطة تسيطر عليهم فإن الهرج والمرج سيعمّان الحياة الاجتماعية، وعلى كل حال فإن هذا الأصل المقبول لدى جميع مذاهب الفلسفة السياسية ـ ما عدا المذهب الفوضوي ـ يعتبر أصلا مسلّماً ومفروضاً في نظرية ولاية الفقيه أيضاً.

٢ ـ عدم المشروعية[نفي الشرعية للحكومة الفردية أو الفئوية]:

بتعريف بسيط للحكومة نستطيع القول: إنها جهاز يشرف على تنظيم السلوك الاجتماعي وهداية مجتمع معين باتجاه خاص.

وإن إعمال هذه الحاكمية يمكن أن يكون بأساليب سلميّة، كما يمكن أن يتمَّ باستعمال القوّة والقهر، أي أن أُولئك الأفراد الذين يمارسون سلوكاً مخالفاً لتلك الوجهة الخاصة، يمكن باستعمال القوّة والاستفادة من جهاز الشرطة والجيش إجبارهم على قبول المقررات والسير ضمن ذلك الاتجاه الصحيح.

إنّ هذا التعريف مع التوضيح الذي تلاه يكون منطبقاً على الحكومات المشروعة، وعلى غير المشروعة أيضاً، وعليه يجب أن ننظر إلى ما هو ملاك وشرط مشروعية الحكومة، وهل أنّ فرداً أو مجموعة خاصة تكون بذاتها مالكة للمشروعية، أو أنَّ مشروعية الحكم ليست ثابتة ذاتياً لأي شخص، وإنّما هي أمر عرضي يجب أن يمنح من قبل شخص آخر؟

للإجابة عن هذا السؤال : نجد بعض الفلاسفة ومذاهب الفلسفة السياسية يذهب إلى القول بأنه اذا كان هناك شخص يتمتع بقدرات طبيعية وبدنية أكثر وأفضل، أو أنه من ناحية القوة الذهنية والفكرية أفضل من الآخرين، أو أنه ينحدر من عرق أفضل فإن مثل هذا الشخص يتعيّن لممارسة الحكم بنحو ذاتي وتلقائي.

واذا كانت مثل هذه الأفكار مسموعة من قبل بعض الحكّام أو فلاسفة السياسة فإنها مرفوضة على أساس المباني النظرية السياسية لولاية الفقيه; لأن هذه النظرية ترتكز على فرض مسبق يقرر أن حقّ الحاكمية ليس ثابتاً بصورة ذاتية لأيّ فرد من أفراد الإنسان، أي أنه ليس هناك فرد يكون منذ ولادته متمتعاً تلقائياً بحق قانوني لممارسة الحكم، وأنّ حقّ الحاكمية ليس ثابتاً بالتوارث لينتقل للإنسان من أبويه، بل إن مشروعية الحاكم والحكومة تنشأ وتستمد من مصدر آخر.

إن أكثر الفلاسفة ومنظّري الفلسفة السياسية يقبلون هذا الأصل أيضاً كما يقبلون الأصل السابق، وإنّ أغلب المذاهب الفكرية بما في ذلك أنصار الديمقراطية يرون معنا أن حق الحاكمية والحكومة (المشروعية) ليس إرثاً لأي فرد، ولا يتعيّن بنحو ذاتي لأي شخص، ولكنه يجب أن ينتقل للشخص من المصدر الذي يمتلك هذا الحق أصالةً وذاتاً.

وبقبول هذين الأصلين نكون قد عزلنا مذهبين من مذاهب الفلسفة السياسية، أولهما:المذهب الفوضوي، والثاني: المذهب الذي يؤمن بفكرة امتلاك بعض الأفراد أو الجماعات بصورة ذاتية لحق ممارسة الحكم، فيكون مقدماً على الآخرين.

٣ ـ الله هو المصدر الذاتي الوحيد للمشروعية:

بقبول الأصل الثاني يكون من الطبيعي طرح هذا السؤال: ما هو هذا المصدر الذي يمنح السلطة القانونية والمشروعية للحاكم وللحكومة؟ من هنا تختلف نظرية ولاية الفقيه وفلسفة الإسلام السياسية عن كثير من المذاهب الأخرى، وخاصة النظريات السائدة فعلا، فإن أحد الأصول المهمة التي تبتني عليها نظرية ولاية الفقيه، ويؤمن به جميع المسلمين، وربّما كثير من أصحاب الشرائع السماوية الأخرى، هو: أنَّ حقّ الحاكمية والأمر والنهي ثابت أصالةً لله تعالى.

ومن الطبيعي أنّه لابد من الالتفات إلى أنَّ الحكم بمعناه الخاصّ ـ وهو ممارسة الشخص للأعمال والبتّ في الأمور ـ يختص بأفراد الإنسان، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الله تعالى، وإنّما المراد: المعنى الواسع الذي يعني الحق الذاتي في الحاكمية وتعيين الحاكم، فإن هذا الحق يختص به الله سبحانه، الخالق لجميع الموجودات بما في ذلك الإنسان، والمالك الحقيقي لكلّ شيء **(لله ما في السماوات وما في الأرض)**[1].

والمراد بالمالكية الحقيقية ما يقابل المالكية الاعتبارية، التي يُعتبر الشخص فيها مالكاً بناءً على اتفاق يحصل بين مجموعة من الأفراد على ذلك، ومثل هذا الاتفاق والتعاهد يتفاوت بتفاوت المجتمعات وتنوعها، فمثلا يمكن أن يتعارف مجتمعٌ ما ويتفق على أنَّ من يكتشف منجماً (كمنجم الذهب) يكون مالكاً له، إلاّ أنَّ هناك مجتمعات أُخرى تعتبر جميع مناجم المعادن ملكاً لعامّة الناس، وأن الدولة تتولّى إدارتها نيابة عنهم، وأما المالكية الحقيقية فإنها تنشأ من العلاقة التكوينية التي يكون فيها الوجود المملوك ناشئاً من وجود المالك، وفي التعبير الاصطلاحي: علاقة علّة مانح الوجود بالمعلول، ومثل هذه المالكية ليس ناشئاً من تعاهد واتفاق على أنّ هذا مملوك لذاك; لأن المملوك متعلّق حقيقةً وتكويناً بالمالك، وأنّ جميع الوجود مدين له، وبمقتضى هذه النظرة فإنّ جميع البشر مخلوقون لله ومملوكون له، وليس من حق الإنسان أي تصرّف في أيّ شأن من شؤون الآخرين، بل ليس له حق ذاتي في أن يتصرف بشؤون نفسه; لأنه يعدّ تصرفاً في ملك الغير، فبناءً على هذه النظرة لا يحق لأي إنسان أن يقطع عضواً من أعضائه، أو يصيب عينه بالعمى، أو ينتحر; ذلك أن وجوده ليس ملكاً له.

إن هذا الفرض المسبق ليس مقبولا في كثير من مذاهب الفلسفة السياسية والثقافات الأخرى، ولا أقل من أنها ترى أنَّ كلّ إنسان حرّ في نفسه، وعليه فلمّا كان من لوازم الحكومة التصرف في أموال الناس ونفوسهم وصلاحياتهم وحقوقهم، يصبح معلوماً على

(١) البقرة: ٢٨٤.

أساس وجهة نظر الإسلام أنه ليس لأي انسان ـ بغضّ النظر عن الصلاحيات التي يمنحها الله له ـ حق الحكومة والتصرف في الأشخاص الآخرين، الذين هم ملك لله تعالى، أي أنه لا يمكن دون إذن من الله تعالى التصرف في عباده، وهذا أصل أساسيّ في الفكر الإسلامي.

وبقبول هذا الأصل الذي تتميز به فلسفة الإسلام السياسية عن جميع المذاهب، وتختلف به نظرية ولاية الفقيه اختلافاً أساسياً عن سائر نظريات الحكم والسياسة، فإن القائلين بمشروعية حكومة النخبة، أو حكومة الفلاسفة والحكماء، أو الأشراف وذوي الثروة، أو الذين ينتصرون في الحرب ويستولون على السلطة بالقهر والغلبة، وحتى النظرية الديمقراطية (بأنواعها وطروحها المختلفة)، كلّ اُولئك يقفون في توجّهاتهم مقابل الفكر الإسلامي، فإن أساس النظرية الديمقراطية هي أنَّ حق ممارسة الحكم ثابت أصالةً للناس، وأن آراء الناس هي التي تمنح المشروعية للحاكم والسلطة الحاكمة، وهي التي تعطي الحاكم الاعتبار القانوني لإعمال القدرة، ولكنَّ البيان الذي قدمناه عن الفرض المسبق الثالث يظهرنا على أن هذا الرأي لا يتفق مع نظرية ولاية الفقيه; ذلك أنه على هذا الفرض كما أنَّ حق الحاكمية ليس ثابتاً أصالةً وذاتاً لكلِّ فرد فرد، فانه ليس ثابتاً للأفراد مجتمعين; ذلك أن جميع الوجود ومتعلّقاته لله، والكل مملوكون له ملكاً حقيقياً، فيجب أن يكون تصرفهم مطابقاً لأوامر المالك الحقيقي ونواهيه، وليس من حقهم أن يمارسوا حكم الآخرين أو يعيّنوا عليهم حاكماً.

ويتفرع على الفرض المسبق الثالث قضية هي مورد قبول جميع المسلمين، وهي: أنَّ الله تعالى مالك الحق الذاتي والأصيل في الحاكمية، قد منح هذا الحق إلى رسول الإسلام الكريم محمد بن عبدالله(صلى الله عليه وآله)، وأعطى المشروعية لحاكميته على الناس وتصرفه في أموالهم وأنفسهم وحقوقهم وصلاحياتهم.

ونؤكد مرّةً اُخرى: أنّ بين نظرية ولاية الفقيه أو الحكومة الإسلامية بمعناها الصحيح الذي فهمه علماء الإسلام الصالحون (عبارة الإمام الخميني(قدس سره) عن آية الله مطهري) وقاموا ببيانه، وبين النظرية الديقراطية تفاوتاً كبيراً، وليس بوسعنا أن نطابق بين نظرية الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه وبين الديمقراطية، وأن اُولئك الذين أرادوا أو يريدون القيام بهذا العمل، سواء اُولئك الذين أقدموا عليه في صدر الإسلام وبعد وفاة الرسول(صلى الله عليه وآله)، فانتخبوا شخصاً آخر لممارسة الحكم خلافاً للنص الصريح الصادر من الله ورسوله، أو الذين يحاولون اليوم من المنسحقين أمام الثقافة الغربية، أو الذين لا يمتلكون فهماً صحيحاً للإسلام، أو الذين لهم أغراض شخصيّة وسياسية أنّ يقدِّموا تفسيراً لنظرية ولاية الفقيه يقرّبها من الديمقراطية، كل اُولئك لم يحالفهم التوفيق، فإنّ حقّ الحاكمية ـ طبقاً

لوجهة نظر الإسلام ـ وتعيين الحاكم ثابت أصالة وذاتاً لله تعالى، ومنه وحده يمكن أن يستمد الفرد أو الأفراد تفويضاً بهذا الحق، وطبقاً لما أضفناه للفرض المسبق الثالث، قلنا: إنّ هذا الحق قد فوّض في الدرجة الأولى لنبيّ الإسلام العظيم(صلى الله عليه وآله).

عدم انفصال الدين عن السياسة:

إن من أهم الفروض المسبقة في نظرية ولاية الفقيه: عدم فصل الدين عن السياسة، وبعبارة اُخرى: إنّ الدين له شأن سياسي، وهذا يعني أنّ الشريعة الإسلامية لا تهتمّ فقط بالجانب الفردي من حياة البشر، بل تنظر إلى العلاقات الاجتماعية ومنها الجانب السياسي وحكومة المجتمع، فلا تجعل الجانب الاجتماعي في عهدة أفراد المجتمع أنفسهم ليعملوا بما يتفقون عليه، وما يشخّصونه بعقولهم ممّا فيه مصالحهم، فعلى أساس نظرية ولاية الفقيه لا يشتمل الإسلام على الأحكام السياسيّة فحسب، وإنّما له أيضاً رأي خاص في مسألة الحكومة وتعيين الحاكم.

ومن البديهي لو أنّ شخصاً يعتقد بأنه ليس هناك ارتباط بين الدين والسياسة، وأن نشاط العلماء والفقهاء ينحصر في دائرة الاُمور الدينية، وأمّا دائرة الاُمور السياسية فإنّها في عهدة السياسيين، وأنّ هاتين الدائرتين منفصلتين عن بعضهما تماماً، فإنه بناءً على هذا التصور لا يبقى مجال لطرح نظرية الحاكمية وولاية الفقيه، ومع أن الغرض من هذا الكتاب ليس إثبات هذه الفرضيات المسبقة، ولكن بملاحظة الأهمية الخاصة التي يتمتع بها الفرض الرابع فإننا سنتحدث عنه بشكل مستقلٍّ في البحث التالي.

علاقة الدين بالسياسة

العلمانية:

هناك كلام كثير حول علاقة الدين بالسياسة، وفي بلادنا وسائر البلدان الإسلامية وكذلك في البلدان الغربية طرحت وجهات نظر متفاوتة جداً بهذا الشأن، ولو أننا رسمنا خطاً بيانياً لهذه الآراء المختلفة لوقعت نظرية (فصل الدين عن السياسة) في أحد طرفيه، ووقعت نظرية (الدين عين السياسة والسياسة عين الدين) في طرفه الآخر، وبطبيعة الحال تقع بقية الآراء متوسطة بين هذين الطرفين، ولسنا بصدد بحث ونقد جميع هذه النظريات، وانما نسعى من خلال العرض الاجمالي لنظرية (فصل الدين عن السياسة) ونقدها أن نبيّن وجهة نظرنا بشأن علاقة الدين بالسياسة.

إن نظرية فصل الدين عن السياسة هي التي يعبّر عنها في المجتمعات والمنظمات العلمية والأدبية المعاصرة بـ (العلمانية)، وهناك بحوث حول معنى كلمة العلمانية طرحت من خلالها معان متعددة لهذه الكلمة، وليكن واضحاً أننا نستعملها في هذا الكتاب بمعنى فصل الدين عن السياسة.

إن العلمانية بمعنى اختلاف مجال كل من الدين والسياسة، وإنه يجب على كلٍّ منهما أن لا يتدخل في الأمور التي تقع في مجال الآخر، وبعبارة اُخرى: لا واحد من الدين والسياسة يتدخل في مجال الآخر، ومن الواضح عند أهل القناعة وعلم الفنّ أنَّ العبارة الأولى من مقولة مفاهيم القيم (ينبغي ولا ينبغي)، وأما العبارة الثانية فهي من مقولة المفاهيم النظرية (الوجودات والمعدومات).

وطبقاً لنظرية (العلمانية) يكون الدين والسياسة كالخطين المتوازيين، ليس لهما نقطة التقاء أبداً، ومسير كلّ منهما منفصل عن مسير الآخر، ولكل منهما نهاية غير النهاية التي يبلغها الآخر، وإنّ المباحث التالية في هذا الفصل ستقدم بياناً وتصويراً أوضح لنظرية العلمانية.

ظهور العلمانية:

إن قصة العلمانية تبدأ في الواقع من أوروبا في القرون الوسطى، وإنّ البحث عن جذورها يجب أن يكون في هذا العصر الذي تسلطت فيه الكنيسة على جميع شؤون أوروبا والشعوب التي كانت تستوطنها، وقد انقسمت الكنيسة في هذا العهد إلى قسمين: كنيسة روما الغربية، وكنيسة روما الشرقية، وكان المركز الرئيس لكنيسة الروم الشرقية هو بلاد تركيا الحالية (القسطنطينيّة)، وأما مركز كنيسة الروم الغربية الكاثوليكية فهو إيطاليا الحاليّة، وكان بابوات الكنيسة يحكمون هناك، وكانت لهم قدرة عجيبة ضاربة، وكان حكام الدول المختلفة إلى حدود أسبانيا يتلقون منهم الأوامر ويصغون لكلامهم.

وكان البابوات والكنيسة يسيطرون على التجارة والصناعات الكبيرة، ويتمتعون أيضاً، بأوقاف كثيرة وأراضي زراعية واسعة. وكانوا يستفيدون من قدراتهم الاقتصادية والعسكرية العظيمة، وأصبحوا من الناحية العملية يمارسون الحكم ويفرضون نفوذهم على جميع أرجاء أوروبا، ويقفون في مقابل حكام وسلاطين الدول الأخرى، ويدخلون معهم في صراعات، وطبعاً لم تكن تلك القدرة ثابتة، فكان يعتريها الضعف بسبب طغيان أحد الملوك، ولكن البابا كان له على كل حال رئاسة جميع دول العالم المسيحي من الناحية العملية، ويُفرض على السلاطين أن يدينوا له بالطاعة.

وكانت حاكمية الكنيسة وتسلطها شاملة لجميع المجالات الفردية من الأحكام والطقوس الدينية، والمجالات الاجتماعية والسياسية، بل حتى العلوم المختلفة. فقد كان التعليم والتربية، وتدريس مختلف أنواع العلوم كالرياضيات واللغة وآدابها وعلم الفلك، كلها تحت تصرف القساوسة، وفي ذلك العهد كانت تُجرى محاكم تفتيش العقائد، ومنها محاكمة (غاليلو) بجريمة نظريته القائلة بدوران الأرض حول الشمس، ممّا يعرفه الخاص والعام.

هذا في الوقت الذي لم تكن فيه الكنيسة والمسيحية في ذلك العهد تمتلك رصيداً علمياً ودينيّاً قويّاً، وكانوا يقومون باستعارة أهم الموضوعات من المختصين بالعلوم التجريبية ومن الفلاسفة، وأمّا محتواها الداخلي فلم يكن يتمتع بالأصالة والإحكام، ومن الطبيعي لهذا الجهاز الطويل العريض، وبهذه المساحة من الامتداد، مع ضعف بنائه العلمي وأسسه النظرية أن ينتابه الفساد بالتدريج، ويكون سبباً في نشوء حركات مناهضة لجهاز حكم البابا والكنيسة الكاثوليكية، وأن يأتي أشخاص نظير (مارتن لوثر) ـ مؤسس المذهب البروتستانتي في المسيحية ـ ويعمل من داخل الكنيسة على ايجاد إصلاحات في تعاليم المسيحية، ويمارس نشاطه إلى جانب الحركات الإصلاحية السياسية والثقافية، وأدّى

مجموع هذه الحركات إلى تشكيل انتفاضة عظيمة مناهضة للبابا، الأمر الذي انتهى بدخول عصر النهضة .

وكان من النتائج المهمة لهذا العصر الذي حضي بتأييد بعض رجال الدين المسيحي أيضاً تقبيح ممارسات الكنيسة الكاثوليكية، وتدخّلها في الأمور المتعلقة بالمجتمع ومن جملتها الأمور السياسيّة، وقيل: إنَّ الكنيسة الكاثوليكية حتى ذلك الوقت على ترويج الانحراف عن التعاليم المسيحية; لأنَّ الدين المسيحي الأصيل لا حكومة فيه، ولم يتعرض للأمور السياسية، وإنّما دعا إلى إحكام علاقة الإنسان بربّه في داخل الكنيسة، والنتيجة هي أن جميع المصائب والحرمان والتخلف الذي حلَّ بأوروبا عدة قرون، له جذر في الكنيسة وتعاليمها، ولأجل ذلك يجب إخراجها من الساحة.

إنَّ المحاور الأساسية لتعاليم الكنيسة هي: الله والسماء والملكوت، وقد صمموا على إبدال هذه التعاليم التي كانت عوامل انتكاسة المجتمع وإعاقته عن التقدم، بتعاليم وشعارات أخرى على هذا النحو: فبدلا عن الله نقول: الإنسان، وبدلا عن السماء نقول: الأرض، وبدلا عن الملكوت نقيم الحياة الدنيا.

وبهذه الصورة فإنّ شعار (الله، السماء، الملكوت) انسحب من موقعه ليحلَّ محلّه محور آخر، وهو (الإنسان، الأرض، والحياة)، وتمَّ عزل الدين عن القضايا الجادة في الحياة، وقالوا: إنّ مسائل الحياة يجب أن ترتبط بالدنيا ويتم حلّها في الأرض، لا أن نتوجه بها إلى الله في ملكوت السماء. إنَّ هذه الرغبات عرفت باسم (العلمانية)، وعلى أساس مثل هذا التفكير قيل: اذا كان لله والدين وجود، واعتقد بهما أحد الاشخاص، فذلك أمر يخصّه وربه، ولا ربط لهما بالنشاطات الاجتماعية. إنّ مكان الدين هو الكنيسة والمعبد، وهناك تستطيع البكاء والتضرع والتوبة، وأمّا إذا اجتزت باب الكنيسة إلى الخارج، ووضعت قدمك في ساحة المجتمع وقضايا الحياة الجادة فهنا لا مكان للدين، إن الدين له مجال خاص، وللسياسة مجال آخر، السياسة إدارة لشؤون المجتمع، والدين علاقة بين الإنسان وربّه.

وبهذه الطريقة قُطعت الصلة في أوروبا بين الدين والسياسة، ووضع بينهما حدّ، في أحد جانبيه المسائل الشخصية، وفي الجانب الآخر المسائل الاجتماعية، وبالتدريج تجاوزوا هذه النقطة وقالوا: إن الدين مسألة ترجع إلى الذوق والمزاج، فهو نظير القضايا الأدبية والشعريّة، فكما يقول الشاعر: يا قمري، ويا شمسي، ويا ريح الصبا احملي رسالتي إلى حبيبي، وكل هذه أمور شخصيّة وذوقية، وليس ثمة في عالم الواقع ريح صبا تنقل رسالة أحد، ولا قمر أو شمس تسمع نداءه، وإنّما هذا الكلام مجرد استجابة لانفعال روحي وعاطفي، فكذلك حال من ينتحي زاوية، ليردد من خلال الآهات والدموع: ياإلهي، ويا

معبودي، وليس من المعلوم ما إذا كان هناك إله أم لا، الشاعر يقول: يا قمر الليلة الرابعة عشرة ما أجملك، مع أن علم النجوم والكواكب الحديث يقول: إن القمر مجرد جسم بارد خال من الروح، وصحراء بلا ماء ولا عشب، وليس فيه أيّ جمال، فكذلك حال من يقول: يا إلهي ما أحسنك، فإنّه مجرد إفراغ نفسي يهدّئ الروح.

والخلاصة: أنّ ما له واقعيّة هو أن الإنسان يجب أن يمارس العمل، وأن يربح النقود، ويحيا حياة مرفّهة، ويشكّل الحكومة، ويضع القانون، ويعاقب المجرمين والجناة ويسجنهم، وأن يحارب ويسالم، وكل هذه الأمور لا علاقة لها بالدين.

إنَّ هذه الأفكار تنسجم في الحقيقة مع الفلسفة الوضعية التي ظهرت في الغرب بعد عصر النهضة، والتي تعتقد أنَّ ما نلمسه وما نراه هو الواقع الذي يجب أن نفكر فيه ونخطط على أساسه، وأما الله والملكوت مما لم يره أحد ولا يقع تحت التجربة فيجب عدم الاعتناء به.

وبمرور الزمان، وبسبب امتزاج الثقافات وظهور الفنون الحديثة والتطور المتنامي، فإنّ فكرة (العلمانية) تسرّبت إلى الدول الإسلامية ولاقت رواجاً لدى المفكرين والمثقفين المسلمين، الذين طرحوا هذا السؤال: لماذا لا يكون الإسلام مثل المسيحية؟ إنَّ الإسلام دين أيضاً، والدين علاقة بالله، وعليه يجب أن لا يكون له دخل في حياة الناس الاجتماعية.

ومن خلال بعض الثورات التي قامت باسم الدين والإسلام، كانت تطرح أيضاً مثل هذه الكلمات، وكان البعض من المرائين والذين يحسبون أنّهم يُحسنون صُنعاً في الحرص على عظمة الإسلام، يقولون: إنّكم عندما تخلطون الدين بالسياسة، وتجعلون الدين قاعدة للحكم سوف تُمنون بالإخفاق كما منيت به الكنيسة، وتعيدون تجربة خاطئة، فلأجل إنقاذ الدين، ولكي لا تحدث المشاكل، ولا ترتكب الجهالات، ولا يحدث الدمار والاضطراب باسم الدين يجب الحيلولة دون التصرفات غير الصحيحة للمتصدين لممارسة الحكم من رجال الدين، وهذا لا يكون ميسوراً إلاّ بفصل الدين عن السياسة، فاذا كنتم تريدون الحفاظ على الدين، والمحافظة على دوام احترام القرآن والإسلام فالطريق الوحيد لذلك هو إبعاد الدين عن ساحة السياسة، وتركها للسياسيين لكي يبقى علماء الدين على قداستهم وهيبتهم، ولكي نتجنب ما تحدثه تدخلاتهم في السياسة من أضرار. إنَّ قراءتكم وتفسيركم للدين وتدخّله في السياسة خطأ، ولابد من طرح قراءة وتفسير جديد، ومن الضروري وجود بروتستانتية اسلامية ومارتن لوثر مسلم، وإلاّ فإنّ دينكم وإسلامكم سينتهي تماماً.

وعلى أي حال فإنّ الأفكار العلمانية وجدت في بعض الدول الإسلامية مثل تركيا مكاناً متقدماً، حتى قبلت أن يكون دستور دولتها علمانياً، ينصّ على أنه ليس من حق موظف

مسلم في إدارات الدولة أن يذكر الدين والإسلام، أو يحمل شعاراً وعلامة ذات علاقة بالدين، بل إنّ ارتداء زيّ علماء الدين أصبح جريمة في تركيا، حتى أنه اذا شوهد شخص يرتدي لباس علماء الدين، أو يعصب رأسه بوشاح على هيئة العمامة، فإنّ الشرطة تقوم باعتقاله، هذا هو الوضع الحالي لدولة كانت إلى وقت قريب مركزاً للخلافة الإسلامية العظيمة، يدخل تحت سلطتها قسم كبير من آسيا، ونصف أوروبا تقريباً.

العلمانية من منظور فوقاني إلى الدين :

إنّ بعض الكتّاب والمثقفين في الداخل لأجل أن يثبتوا انفصال الدين عن السياسة، طرحوا نوعاً من البحث، حاصله: أنه قبل الورود إلى الدين وإلقاء نظرة عليه من الخارج، يجب أن نطرح هذا السؤال: ما هي أساساً حاجة البشر للدين؟ وما هي المسائل التي يحتاجون فيها إلى هداية الدين؟

وفي الجواب عن هذا السؤال هناك شقان يمكن تصورهما: **أحدهما:** أن نقول: إنّ الإنسان يحتاج إلى الدين في كل اُمور حياته، ويجب أن يصوغها على أساس تعاليم الدين، كيف يتناول طعامه؟ كيف يخيط ملابسه؟ أي نوع من الثياب يرتدي؟ كيف يبني بيته؟ كيف يتزوّج؟ كيف ينظّم حياته الاجتماعية؟

والخلاصة: أنّ الدين يجب أن يتكفّل بحلّ جميع المسائل للإنسان، فإذا قبلنا هذا الجواب، وأقررنا أنّ على الإنسان أن يرجع إلى الدين ليرى ماذا يقول بشأن فصاله لملابسه، وتناوله للطعام، ومراجعته للطبيب؟ ففي هذه الحالة يكون من الطبيعي إذا احتجنا إلى تشكيل الحكومة أن نرجع إلى الدين لنعرف ماذا يقول بهذا الشأن؟ ولكنّ الجميع يعلم بالبداهة أن الأمر ليس كذلك، وأنه ليس هناك دين يدّعي أنه يعالج جميع حاجات البشر بهذا النحو، وأن يُعلمنا مثلا ـ كيف نبني هذه العمارة؟ وكيف نرفع هذا السقف؟ ولو كان الأمر كذلك لما احتجنا إلى التحقيقات العلمية، ولأخذنا جميع مسائلها من الدين، إلاّ أنّنا نعلم أن وجود الدين وأحكامه لا يغني البشر عن دراسة العلوم وإنجاز التجارب العلمية، وأن الدين لا يستطيع أن يقدم لنا طريقة صنع الفانتوم، والكومبيوتر، والأقمار الصناعية، والفيزياء الذريّة، وعليه فإن الجواب المذكور من أن الدين يتكفل بحلّ جميع المسائل للإنسان غير صحيح قطعاً، وأنّه لا ينبغي لنا أن ننتظر من الدين أن يجيبنا عن كل شيء نريده.

ثانيهما: وإذا لم نقبل الجواب الأوّل فإن الطريق والجواب الوحيد الممكن الذي ننتظره من الدين هو: أنَّ الدين في الأساس أمر يتعلّق بالآخرة، وأنه جاء لبناء وإصلاح آخرة الإنسان، ولا علاقة له بالحياة الدنيا، ولا بالأمور الاجتماعية، وأنه أوكل هذه الأمور إلى

علم الإنسان وعقله وتدبيره، وبالتعبير الاصطلاحي الذي يحسن استعماله هنا: يجب علينا فقط أن نتوقع من الدين (الحدّ الأقل)، وبناءً عليه تكون منطقة نفوذ الدين شاملة للأمور الأخروية فقط، ولمسائل من قبيل: كيف نقيم الصلاة وكيف نصوم وكيف نذهب إلى الحج وبكلمة مختصرة: ماذا نفعل لكي لا ندخل النار في الآخرة، ونكون من أصحاب الجنة؟ ففي كل أمر يتعلّق بشؤون الدنيا يجب أن نولّي وجوهنا شطر العلم والعقل، وكل أمر يتعلق بالآخرة يجب أن نرجع فيه إلى الدين، والسياسة من الأمور الدنيوية الخارجة أساساً عن مجال الدين، وإنّما تقع في دائرة حاكمية العلم والعقل التي تقصر عن أن تنالها يد الدين، وعليه فإن علماء الاجتماع والسياسيين هم الذين يجب أن يعطوا وجهات نظرهم في الشؤون السياسية وإدارة أمور المجتمع، وأما الفقهاء وعلماء الدين فإنّهم يجب عليهم الاهتمام بآخرة الناس، ولا يليق بهم الجلوس على كرسيّ الحكم والسياسة، وإذا أقدموا على ذلك فإنّ عملهم لا يعدّ صحيحاً على أيّ مبنىً نظري أو منطقي صحيح، وإنما هو عمل مناف للعلم والمنطق.

وواضح أنَّ هذا البيان يطرح العلمانية بنحو أكثر صراحةً وحدّةً من ذلك الذي ظهر في الغرب بعد عصر النهضة.

تقويم علاقة الدين بالسياسة:

يلزم أن نتذكر قبل كل شيء أن مرادنا من (الدين) هنا هو (الإسلام)، وليس نظرنا متجهاً لبقية الأديان، وعليه فسؤالنا الأصلي هو عن (علاقة الإسلام بالسياسة)، وبعد ذكر هذه النقطة التي نراها ضرورية يبدو أنـَّه لابد لتقويم علاقة الدين بالسياسة من التوافق بشأن هذين المفهومين نفسيهما، وتشخيص ما هو مرادنا من الدين والسياسة.

(السياسة) في الاصطلاح العرفي تعدّ من الأمور المذمومة، ولها تبعات سلبية، وهي توأم للنصب والاحتيال والمكر والخداع، ولذا لابد من الالتفات إلى أن ما نريده بالسياسة هنا ليس هذا النحو من السياسة، وإنّما بعبارة بسيطة نريد بالسياسة (منهج إدارة الدولة)، وبعبارة أدق: السياسة في هذا البحث هي (طريقة إدارة أمور المجتمع بنحو يحفظ مصالح المجتمع المادية والمعنوية)، وعليه تكون السياسة متعلقة بتنظيم وإدارة الأمور الاجتماعية.

وأمّا مرادنا بالدين (الإسلام) فهو مجموعة الأحكام والعقائد والقيم التي حددها الله لهداية البشر وضمان سعادتهم في الدنيا والآخرة، وأبلغها للناس بوساطة نبي الإسلام(صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار(عليهم السلام)، أو جعل حكم العقل القطعي مرشداً اليها.

وباتضاح مفهوم (الدين) ومفهوم (السياسة)، فاذا أردنا أن نعلم هل أنَّ الإسلام شامل للأمور السياسية أيضاً، أو أنّه لم يعرض للمسائل السياسية والاجتماعية؟ فأفضل طريق لمعرفة ذلك أن نرجع للإسلام نفسه، فكما أننا ـ مع كوننا لسنا مسيحيين ـ إذا أردنا معرفة رأي المسيحية بموضوع معيّن، فالطريقة المنطقية الصحيحة أن نراجع الإنجيل، فهنا أيضاً اذا أردنا تشخيص موضع السياسة في الإسلام، علينا أن نرجع إلى نصّ القرآن ومعارف وأحكام الدين، لنرى هل أن الإسلام تكلّم حول السياسة وتنظيم اُمور المجتمع، أو أنه عالج المسائل الفردية فقط؟

ولو قال شخص: إن الإسلام ليس ما يقوله القرآن، ولا ما يقوله نبي الإسلام(صلى الله عليه وآله)، وليس ما يقوله الأئمة المعصومون(عليهم السلام)، وإنّما الإسلام هو الشيء الذي أقوله أنا، فواضح أنَّ هذا الكلام ليس منطقياً ولا مقبولا، واذا أراد شخص أن يتحقق من الإسلام الذي يدّعيه المسلمون فإنّ هذا الإسلام هو الشيء المبيّن في القرآن والسنّة، لا الشيء الذي يدّعيه فلان من المستشرقين في اُوروبا وأمريكا، ولا ذلك الشيء الذي أقوم أنا ببيانه على أساس الهوى وبمعزل عن القرآن والسنة، وإذا قلت: إنني أقبل الإسلام ولكن ليس ذلك هو الإسلام بالنحو الذي يقوله القرآن والنبيّ، فمن البديهي أن هذا القول هو في الواقع إنكار للإسلام ورفض له، وعليه فلابد لإيضاح علاقة الإسلام بالسياسة من الرجوع إلى نصوص القرآن والسنّة.

ولأجل توضيح رأي القرآن في الموضوع الذي نحن بصدده، يكفي أن نكون على علم ببعض الألفاظ العربية، وليس من اللازم أن نكون متخصصين بالأدب العربي أو تفسير القرآن، بل لا يلزم حتى مطالعة تفسير مختصر للقرآن، وإنّما تكفي المعرفة المجملة والمختصرة باللغة العربية.

وبالرجوع إلى القرآن نرى أنه كما يتناول موضوعات تتعلق بالعبادات والأخلاق الفردية، كذلك يتناول الموضوعات الحياتية كالروابط العائلية، والزواج، والطلاق، والمعاملات، والتجارة، وتربية الأبناء، وإطاعة اُولي الأمر، والحرب، والسلم، والحقوق المدنية، والأحكام الجزائية، والحقوق الدولية، وما إلى ذلك من المسائل، فيتحدث عنها، ويعطي منهجاً للعمل بشأنها.

وهناك آيات كثيرة في القرآن تتعلق بالأمور المذكورة، وأضعافها في الأحاديث والروايات المنقولة عن النبي والأئمة الأطهار(عليهم السلام)، ومع هذا كلّه هل يمكن القبول بأن الإسلام لم يهتمَّ بالسياسة الخاصة بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وأولى عنايته فقط بالقضايا العبادية والأخلاق الفردية وتنظيم علاقة الإنسان بربّه!؟

وفيما يلي نشير إلى نماذج من الموارد التي ذكرناها.

إنَّ أطول آية وردت في القرآن الكريم هي الآية التي تتعرض لبيان أحكام القرض، وتؤكد على كتابة المقترض لسند بمبلغ الدين، وأن يتمّ تسليم الدين بحضور شاهدين، وأنه إذا اتفق عدم وجود قلم وورقة لكتابة الدين، أو عدم وجود شاهدين ففي هذه الحالة يجب أن يعطي المقترض رهناً للمقرض، ولا يستلمه منه إلاّ بعد سداد الدين[٢].

فهل مثل هذا الدين لا اعتناء له بأمور المجتمع، ولا كلام له بشأن تنظيم العلاقات الاجتماعية؟

وإنَّ الزواج والطلاق داخل في القضايا الاجتماعية، وهناك آيات تبيّن كيفية الزواج وأحكامه[٣]، وآيات تبيّن كيفية الطلاق وأحكامه[٤]، من قبيل دفع المهر واستلامه[٥]، والاشخاص الذين يجوز الزواج منهم أو يحرم[٦]، وعلاقات الزوجية[٧] وحلّ الاختلافات العائلية، كما يوضحه قوله تعالى:

(وإن خِفتم شِقاقَ بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً)[٨].

والإرث من المسائل الاجتماعية الأُخرى التي تعرّض لها القرآن الكريم في مواضع متعددة، كقوله تعالى:

(يوصيكُمُ الله في أولادكم للذكر مثلُ حظّ الأنثيين فإن كنَّ نساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصفُ)[٩].

ومن المسائل الاجتماعية التي يمكن أن تقع: النزاع والحرب الداخلية، التي يقول القرآن بشأنها:

(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بَغت إحداهُما على الأُخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيءَ إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إنّ الله يحب المقسِطين)[١٠].

والمعاملات والتجارة هي من ضمن العلاقات الاجتماعية، التي لم يسكت عنها الإسلام، ولم يوكلها إلى عقل وعلم المجتمع نفسه، وإنما أصدر تعليماته بشأنها، قال تعالى:

(٢) البقرة: ٢٨٢.
(٣) البقرة: ٢٤٠.
(٤) البقرة: ٢٣٠، الأحزاب: ٤٩.
(٥) النساء: ٢٠.
(٦) النساء: ٢٣.
(٧) البقرة: ٢٢٢.
(٨) النساء: ٣٥.
(٩) النساء: ١١.
(١٠) الحجرات: ٩.

(وأحلّ الله البيعَ وحَرَّم الربا)[١١].

(يا أيها الذين آمنوا إذا نُودِيَ للصلاةِ من يوم الجُمُعةِ فاسعَوا إلى ذِكرِ اللهِ وذروا البيع)[١٢].

(يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[١٣].

وفيما يخص الجرائم الاجتماعية هناك أيضاً أحكام متعددة وردت في القرآن الكريم، منها ما ورد بشأن السرقة في قوله تعالى:

(والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيدِيَهما)[١٤].

وفيما يخصّ ارتكاب الفحشاء والعمل المنافي للعفّة، وإن لم يكن هناك شاك خاص، إلاّ أنه لو ثبت للحاكم الشرعي وقاضي المحكمة الإسلامية أن هذا العمل قد ارتكب، فإنه في نظر الإسلام والقرآن يعتبر جرماً يعاقب عليه عقوبة شديدة من أجل وقاية المجتمع، وصيانته من الناحية الجنسية، والقرآن يقول بهذا الشأن بمنتهى الصراحة والحسم:

(الزانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفةٌ من المؤمنين)[١٥].

هذه نماذج معدودة من عشرات الآيات الواردة في القرآن الكريم والتي ترتبط بالعلاقات الاجتماعية، وهناك أضعاف هذا العدد مبيّن في أحاديث النبي الأكرم والأئمة الأطهار (عليهم السلام).

والسؤال الآن: هل أن هذه الآيات والروايات واردة بشأن المسائل الفردية وعلاقة الإنسان بالله، أو أنها ناظرة لعلاقات الناس ببعضهم وتنظيم الأمور الاجتماعية؟ وإذا كان محتوى الإسلام هو هذا الذي نجده في الآيات والروايات، فهل يمكن الادّعاء بأن الإسلام لا يعتني بالسياسة وإدارة اُمور المجتمع، وأنّه أوكل جميع المسائل الدنيوية للناس أنفسهم، ولم يتحدث إلاّ عن الآخرة والجنة والنار؟

ليس هناك أي مجال للشك لدى المنصفين وأهل المنطق بأن الأمر ليس كذلك، طبعاً يمكن أن يكون هناك من ينكر كثيراً من الأشياء بسبب العناد، ولكن مع وجود هذه الآيات الصريحة الواضحة في القرآن، يكون إنكار تدخل الإسلام في السياسة والأمور ذات العلاقة بإدارة المجتمع كإنكار وجود الشمس التي تطلع في السماء كل يوم، وتمنح الأرض الدفء والضياء.

(١١) البقرة: ٢٧٥.
(١٢) الجمعة: ٩.
(١٣) المائدة: ١.
(١٤) المائدة: ٣٨.
(١٥) النور: ٢.

وهناك طريقة أُخرى أيضاً يمكن بها التحقيق في وجود الآيات التي تتعلق بالسياسة في القرآن، وهي تستند إلى نظرية تركيب الحكومة والنظام السياسي من ثلاث سلطات، وتوضيح ذلك: أن المعروف منذ زمان (مونتسكيو) إلى الآن، أن الهيئة الحاكمة تتألف من ثلاث سلطات، وهي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، والآن نتمكن من الانطلاق من هذه النظرية لنرى هل أنّ القرآن الكريم قد أشار إلى موارد تتعلق بإحدى هذه السلطات الثلاث أو لا؟ من البديهي أنه في صورة وجود آيات تعالج الوظائف والأعمال العائدة لهذه السلطات، فإنّ تدخّل الإسلام بالسياسة، ومن ثمَّ كون الإسلام ديناً سياسياً سوف يكون واضحاً.

إنّ عمل السلطة التشريعية هو وضع القوانين والأحكام لأجل إدارة أُمور المجتمع، وتحديد نوعية سلوك الناس الذي يجعل العدالة والأمن والنظام سائداً في المجتمع، بنحو يحفظ حقوق الأفراد من الضياع، ويدفع المجتمع نحو التقدم.

وإلى جانب السلطة التشريعية هناك السلطة التنفيذية التي تعمل على تطبيق القوانين التي تضعها السلطة التشريعية، والتي تتألف من أعضاء الحكومة، وهم: رئيس الوزراء، أو رئيس الجمهورية والوزراء.

وإلى جانب هاتين السلطتين هناك سلطة ثالثة، هي السلطة القضائية، التي لا تقوم بتشريع القانون، ولا تمارس تنفيذه، ولكنها تطبّق القوانين الكليّة في موارد خاصة، وتحقق بشأن الاختلافات التي تحدث فيما بين الناس أنفسهم، أو بينهم وبين الدولة، وتتعهد بحسم النزاعات بينهم.

فلننظر الآن هل في القرآن كلام يخصّ هذه السلطة ويتحدث عن وظائفها، ويعيّن تكاليف للمسلمين بهذا الشأن، أو أنه اختار السكوت عن هذا الموضوع، وأوكل أمره إلى المسلمين أنفسهم ليعملوا بما يرونه صالحاً لهم بهذا الشأن؟

وكما قلنا في مورد التقنين (المراد: القوانين الاجتماعية) وما ذكرناه من نماذجه، فإنّ الإسلام اهتمَّ بهذا الأمر، وشرَّع قوانين مدنية، وحقوقية، وجزائية، وقوانين للتجارة والمعاملات، وعلى هذا فإنّ الإسلام قد تدخّل في هذا القسم من مسائل إدارة المجتمع التي هي عبارة عن وضع القوانين لإدارة شؤون المجتمع.

وعلاوة على ذلك فإنّ القرآن أعطى حقاً للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، يتمكن بموجبه في الموارد الخاصة التي تتأثر بظروف الزمان والمكان، التي تحتاج إلى قوانين متغيرة أن يقوم هو بنفسه بوضع القوانين لها، وعلى الناس أن يراعوا تلك القوانين.

ونقرأ في القرآن بهذا الشأن:

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللهُ ورسولهُ أمراً أن يكون لهم الخِيرة من أمرهم)[١٦].

وعلى هذا الأساس فاذا قرر الله ورسوله أمراً للناس فليس من حقّ أي شخص أن ينقض ذلك القرار، أو يقف بوجه دستور الله ورسوله، يعني أن قانون الرسول يعدّ من القوانين الإلهية الثابتة، وهو ملزم لكلّ أولئك الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي وتحت راية الحكومة الإسلامية، وليس لأيّ أحد حق الوقوف بوجه ما يضعه النبي من قوانين، أو يخالفه، إنّ هذه الآية، وآية **(النبيُّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم)**[١٧] تمثّلان أعلى درجة من الصلاحيات الحقوقية والتنفيذية يمكن أن تمنح لإنسان، وقد منحها الدين الإسلامي للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، ولكن هل ثبتت هذه الرتبة لآخرين بعد النبي أو لا؟ هذا بحث سنعرض له في المباحث القادمة من هذا الكتاب.

وإذن، فإلى هنا وجدنا أن القرآن والإسلام قد اعتنى بالسلطة التشريعية، وعلاوة على وضع القوانين الاجتماعية الثابتة فإنه أوكل للنبي أيضاً مهمة التقنين في الظروف المتغيرة، وألزم المسلمين برعاية تلك القوانين، وبملاحظة مفاد الآيتين الأخيرتين (الأحزاب: ۶و۳۶) نجد القرآن يبيّن وجهة نظره بشأن السلطة التنفيذية وإجراء هذه القوانين.

وأمّا بالنسبة للسلطة القضائية، ومسألة حلّ الاختلافات والمنازعات التي تشكل بعداً آخر من أبعاد الحكومة والسياسة فإنّ القرآن الكريم لم يسكت عنها، وممّا قاله بهذا الصدد:

(فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حَرَجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً)[١٨].

ولم يقتصر الإسلام على تثبيت أصل القضاء ووظيفة السلطة القضائية، بل إنّه اعتبر قبول القضاء شرطاً للإيمان، واستعمل تأكيداً خاصاً (وهو مفاد القسم المنفي في القرآن)، على أن الناس لا يكونون مؤمنين حتى يراجعوا النبي بشأن منازعاتهم ويجعلوه قاضياً ليحكم بينهم دون غيره، وأن لا يعترضوا على حكمه، ولا يشعروا بحرج وانزعاج مما يصدره من أحكام حتى لو كان الحكم عليهم، بل يقبلونه بتمام الرضا والتسليم.

وممّا يلفت النظر : أن النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) لم يكن يقضي على أساس علم الغيب، وإنّما ـ هو كأيّ قاض في الإسلام ـ يقضي بموجب الأدلة والوثائق والشهود، ولأجل ذلك يمكن بسبب ضعف المدارك والوثائق أن لا يحصل شخص على حقه رغم ثبوته له واقعاً; لعدم تمكنه من إقامة دليل معتبر.

قال الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله): **«إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»**[١٩].

(١٦) الأحزاب: ٣٦.
(١٧) الأحزاب: ٦.
(١٨) النساء: ٦٥.

أي: أنني أقضي على نفس اسس القضاء من الشاهد والإقرار والقسم وأمثال ذلك، وبناءً عليه فقد يأتي شاهد عادل ويدلي بشهادته، مع أنه كان مشتبهاً وغير ملتفت لاشتباهه، أو قد يتفق أنه تعمّد الكذب في مورد معيّن، ولكن بما أن فسقه لم يثبت للقاضي (وهو هنا النبي) على أساس الموازين الظاهرية، فإنّ شهادته تقبل ويصدر الحكم على أساسها، وهذه الآية تقول: إنه على الرغم من حدوث ذلك، وصدور حكم مخالف للواقع، ولكن بما أنه صادر بموجب موازين القضاء فإنّ على المؤمن أن يسلّم ويقبل به، وإلاّ فإنه لم يعتبر مؤمناً.

والسؤال الآن: هل هناك أكثر ممّا ورد في الآيات سواء فيما يتعلق بوضع القانون وتنفيذه (السلطة التشريعية والتنفيذية)، أو بالقضاء وحسم المنازعات (السلطة القضائية)، ممّا يرتبط بإدارة المجتمع؟ وهل يبقى بعد الالتفات لهذه الآيات مجال للادّعاء بأن الإسلام لم يتدخّل في السياسة وإدارة اُمور المجتمع؟

محدوديّة الدين أو شموليّته:

كما ذكرنا عن علاقة الدين بالسياسة، فإن البعض قالوا: يجب أن نبحث هذه المسألة أوّلاً من خارج الدين، وقبل التوجه إلى الدين ومحتواه الداخلي يجب أن نرى ما الذي ننتظره من الدين؟ وأجابوا عن ذلك: إننا يجب أن نتوقع من الدين الحدّ الأقل، وهو: ماذا علينا أن نعمل لكي نذهب إلى الجنة، ولا نبتلى بدخول جهنم والعذاب الأخروي؟

وبكلمة اُخرى: إنّنا نتوقع من الدين أن يبيّن لنا المسائل المتعلقة بالآخرة، وأما ما يتعلق بالدنيا فان الدين ليس مطالباً بأن يبيّنها لنا، ولم يقم ببيانها، وإن على البشر في هذه المسائل أن يرجعوا إلى عقلهم وعلمهم.

وفيما يتعلق بهذه النظرية يجب أن نقول: الحقيقة أنه رغم تبلور حياتنا في جانبين: حياة دنيوية، وحياة اُخروية ـ أي أنَّ لدينا مرحلة تبدأ بولادتنا وشروعنا بالحياة في عالم الدنيا، وتنتهي بالموت، ومرحلة اُخرى تبدأ من دخولنا عالم البرزخ، وتستمر إلى القيامة الكبرى (طبعاً يمكننا أن نعتبر مرحلة الجنين بل حتى ما قبلها من مراحل وجود الإنسان، إلاّ أنّ الواضح المسلّم به أن لحياتنا مرحلة في هذه الدنيا المادية التي تستمر إلى الموت، ومرحلة ما بعد الموت وعالم البرزخ) ـ ولكن يجب الإشارة إلى أنَّ هذا لا يعني أن اُمور حياتنا وتصرفاتنا في الدنيا تنقسم إلى قسمين، قسم يتعلق بالحياة الدنيا، والآخر يتعلق بالآخرة;

(١٩) وسائل الشيعة ٢٧:٢٣٢.

ذلك أن الأعمال التي تصدر عن الإنسان والتي تحدد شكل حياته في الآخرة، إنما تتم في هذه الحياة الدنيا، **«اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل»**(٢٠).

إنَّ الهدف الأساسي الذي جاء به الدين هو أن يعطي توجيهات للسلوك في الحياة الدنيا، ولم يأت لإصدار هذه التوجيهات بعد أن نموت ونغادر الحياة الدنيا، والسؤال الآن: أنَّ مدة حياتنا الدنيا ـ مثلا ٦٠ سنة ـ هل تنقسم إلى قسمين، يتعلق أحدهما بالدنيا والثاني بالآخرة، كأن تكون الثلاثون سنة الأولى متعلقة بالدنيا، والثلاثون الثانية متعلقة بالآخرة، أو يكون يوم قسمين، نهاره للدنيا وليله للآخرة، أو تكون ساعات اليوم مقسّمة، ساعة للدنيا وساعة للآخرة، أم أنه أساساً ليس هناك في الدنيا شيء لا علاقة له بالآخرة، وأنّ كل سلوكنا ولحظات حياتنا في الدنيا يمكن أن تتخذ شكلا أخروياً، يعني أنها يمكن أن تكون نافعة لنا في الآخرة، ويمكن أن تكون مضرة، وفي الحالتين تكون مؤثرة في الآخرة؟

«الدنيا مزرعة الآخرة».

هنا نزرع، وهناك نحصد، وليس لدينا دنيا معزولة عن الآخرة، وإن جميع أعمالنا في هذا العالم، مثل: التنفّس والنظر والمشي والجلوس والنوم والوقوف والمعاشرة والتحدّث والاستماع وتناول الطعام وعلاقة الزوجية والعلاقات بين أفراد المجتمع والعلاقة بين الحكومة والناس، كل هذه الأمور يمكن أن تكون مربحة ومفيدة للإنسان في الآخرة، ويمكن أن تكون مضرّة له فيها.

فإذن ليس لحياتنا قسمان مستقلان، ومجالان منفصلان: أحدهما للدنيا والثاني للآخرة. إنّ تناول الطعام ـ مثلا ـ وإن كان مرتبطاً بالدنيا ولكنه يمكن أن يكون بنحو يؤدّي إلى نار جهنم، ويمكن أن لا يكون كذلك، قال تعالى:

(إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسَيَصلون سعيراً)(٢١).

ظاهر الأمر أنهم يتناولون الطعام ويشبعون بطونهم، ولكنّ واقع الأمر هو أنَّ ما يأكلونه هو في الحقيقة النار التي ستحرقهم يوم القيامة، وأنَّ الطعام الذي تناولوه سيكون لهم عذاب جهنم.

وأمّا ذلك الذي يتناول الطعام ليزوّد بدنه بالطاقة والقوة التي يستطيع بها أن يعبد الله ويطيعه، فإنّ نفس تناوله للطعام سيكون عبادة يستوجب بها الثواب ودخول الجنة، وليس لدينا أي فعل يصدر من أحد أعضاء الإنسان، إلاّ وله أثر في سعادتنا الأخروية (إذا أردنا

(٢٠) بحار الأنوار ٧٧:٤١٩.
(٢١) النساء: ١٠.

به وجه الله) أو في شقائنا الأخروي (إذا كان مخالفاً لرضى الله)، وأحياناً يكون على الحياد (اذا كان من المباحات التي لا مرجّح لفعلها أو تركها).

ليست حياتنا منقسمة إلى شطرين مستقلّين: أحدهما نقضيه في المسجد والمعبد والحسينيّة وهو المتعلق بالآخرة، والثاني متعلق بذواتنا وليس له أيّ ارتباط بالآخرة وبالله، إنَّ هذا هو نمط التفكير الخاطئ الذي شاع في الغرب قروناً عديدة، وشغلت الأذهان به، والذي تسرّب بالتدريج إلى بلداننا وشاع بين المسلمين أيضاً، واُلقي في روعهم أنَّ الدين محصور في أماكن العبادة، وأثره محصور في الآخرة، وبقية المسائل خارجة عن نطاق الدين. والحقيقة أنه ليس في الإسلام هذا الشيء (والواقع أنه ليس موجوداً حتى في بقية الأديان، لكنه ظهر بعد تحريفها أو إعطائها تفاسير خاطئة)، وإنما الذي يفهم من الإسلام أنّ الإنسان خلق في هذا العالم لكي يصنع لنفسه سعادته أو شقاءه، وأنّ كل واحد منهما مسبِّب عن سلوكه في هذه الحياة الدنيا، فاذا كان سلوكه طبقاً لأوامر الله فهي السعادة الأبدية، وإن كان مخالفاً لإرادة الله أعقبه الشقاء الأبدي.

وإنّ مغالطة نظرية محدودية الدين أو شموليته التي تذكر جواباً عن سؤال (ما الذي يجب أن ننتظره من الدين؟) وأنه لا يحتمل أكثر من جوابين .

أحدهما: أنّه الحدّ الأعلى من المطالب: كطهو الطعام وتناول الغذاء وبناء البيت وصناعة الطائرة والباخرة، و... ومن الواضح أن هذا الجواب باطل وخطأ .

والثاني: أن المتوقع من الدين هو الحدّ الادنى: كالصلاة والصوم، وباختصار علاقة الفرد بالله وقضية الآخرة. وهناك حدّ أعلى يتعلق بالقضايا الدنيوية، ومنها مسألة إدارة الحكم والسياسة، وهذه القضايا لا علاقة لها بالدين، وبما أن الجواب الأوّل غير مقبول قطعاً فإن الجواب الثاني يكون متعيّناً.

وتكمن المغالطة هنا في حصر المسألة بإجابتين، ولكنها مدفوعة بوجود جواب ثالث، وهو الجواب الصحيح، وحاصله: أنه ليس من الصحيح أن نطلب من الدين أن يعلّمنا كل شيء بما في ذلك طبخ الطعام وخياطة الثياب وبناء البيوت. كما أنه ليس من الصحيح أن يكون الدين منحصراً بعلاقة الإنسان بالله، وفي شرائط وظروف خاصة، ولكن الحق أن جميع الأمور ذات الطابع القيمي، أو التي لها تعلّق بالآخرة، أو ذات الأثر في الكمال النهائي للإنسان ويلاحظ فيها قرب الإنسان من الله وبعده عنه، هنا تكون الكلمة للدين.

وبعبارة بسيطة: يبيّن الدين ما هو الحلال منها وما هو الحرام، ولكنّه لا يعتني ببيان كيفية ممارستها، مثلا بالنسبة لتناول الطعام لا يقرر الدين تناوله في أواني الخزف الصيني أو غيرها، ولكنه يقول: إنّ تناول بعض الأطعمة حرام وإثم، كلحم الخنزير ولحم الكلب، أو يقول: إن شرب الخمر والمشروبات الكحولية محرّم، إلاّ أنه لا شأن للدين بصناعة الكحول أو تربية الخنزير، ولكن بما أن تناول لحم الخنزير والخمر له أثر سلبي على تكامل الإنسان فلذا حرّمهما الإسلام، على الرغم من كونهما من الأمور الدنيوية لمنافاتهما للقيم الإسلامية. وفيما يخصّ بناء البيت لا شأن للإسلام بأن يكون الباب أو الشباك من الألمينيوم أو الحديد، أو أن تكون الجدران من الآجرّ أو الحجر وما إلى ذلك، ولكنه يقول: لا تبن بيتك على الأرض المغصوبة، ولا تجعل نوافذها مشرفة على بيوت الآخرين، ولا تشيّد دارك بأموال ربوية أو محرمة. وفيما يخصّ ارتداء الملابس والزينة لا يهتم الإسلام بطريقة الفصال أو لون القماش، لكنه يقول: اذا كنت رجلا فلا تلبس الحرير أو الذهب الخالص، فإنّ هذا محرم عليك، وإنّ الملابس يجب أن تكون ساترة لعورة الإنسان رجلا كان أو امرأة. وإنّه يحرم على الرجل أن يتزين بخاتم الذهب، واذا أردت ان تخرج للنزهة والترفيه في الحدائق أو المناطق ذات الماء والهواء العذب في أطراف المدينة أو تذهب إلى ساحل البحر، فإن الإسلام لا شأن له بذلك، لكنه يقول: لا تجعل تسليتك في لعب القمار فإنه محرّم عليك.

وإذن فالإسلام ينظر لكل فعل من زاوية تعلّقه بالقيم، ويبيّن ما إذا كانت قيمته إيجابية أو سلبيّة، وإنّه موجب لكمال الإنسان أو سقوطه، وطبعاً فإنّ قيمة بعض الأفعال وتأثيرها الإيجابي أو السلبي في كمال الإنسان قد تكون من الوضوح بدرجة يدركها عقل الإنسان جيداً، وفي هذه الحالة لا يكون بيان حكمها التعبدي من قبل الدين لازماً; إذ نستطيع أن نفهم حكم الله هنا عن طريق العقل، وهذا هو البحث المشهور لدى الفقهاء بعنوان (المستقلات العقلية)، إذ قالوا: إن العقل يستطيع في بعض المسائل أن يحكم مستقلا، ويدرك حسن الفعل أو قبحه، وكيفية تعلق إرادة الله بذلك الفعل، فمثلا أنّ عقل كل إنسان يدرك أنَّ غصب لقمة خبز من يد صبيّ يتيم وأكلها هو عمل قبيح ومذموم، وهنا لسنا بحاجة إلى دليل من آية أو رواية، بل يكفي مجرد حكم العقل في الكشف عن إرادة الله وحكمه، ولكن في أكثر الموارد لا يستطيع العقل أن يدرك قيمة الفعل ومقدار تأثيره في سعادتنا وشقائنا، لكي نعرف أنَّ هذا

الفعل واجب أم حرام أم مستحب أم مكروه، أم أنه من المباحات؟ هنا يجب على الدين أن يتدخل ويبين نوع ودرجة تأثير هذا الفعل في كمالنا النهائي.

وإذن فالدين والإسلام ليس مطابقاً لما يراه الذين يقولون بانتظار الحد الأقل من الدين، وأنه لا يهتم إلاّ بالأمور الأخروية; وذلك لأنه يعالج قضايا الكسب والتجارة، والرهن والإجارة، والزواج والطلاق، والأكل والشرب، والمسكن والملابس، والنزهة والتسلية، ويصدّر بشأن كل ذلك أحكامه وتوجيهاته، بل أكثر من ذلك يتدخل حتى في تحديد السنة والشهر، ويوضح تكليفنا بشأن ذلك، ولا يوكل ذلك لنا، فلو فرضنا أن إنساناً استأجر داراً لمدة سنة، فيسأل: السنة كم شهراً؟ وكم يوماً؟ هل يستطيع شخص أن يقول: السنة تسعة عشر شهراً، وكل شهر تسعة عشر يوماً (المجموع ٣٦١ يوماً)، أم أن القرآن والإسلام له نظر بهذا الشأن؟

الجواب قوله تعالى: (**إنَّ عدّة الشهور عندِ اللهِ اثنا عشر شهراً في كتاب الله يومَ خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيّم**)[٢٢].

وقد تحدث القرآن عن القمر أيضاً وبيّن فائدته للناس:

(**يسألونك عن الأهلّة قُلْ هي مواقيتُ للنّاس**)[٢٣].

إنّ القمر الذي يُرى بأشكال متعددة في السماء على مدار الشهر يفيد في توضيح المسائل العبادية والحقوقية للناس، كموارد الصلاة والصوم والحج، وكذلك في موارد الأمور الحقوقية، كما لو قالوا: أقرضتك هذا المبلغ لمدة شهرين قمريين،، أو آجرتك الحانوت لمدة تسعة أشهر.

والآن بإمكان الإنسان العاقل والمنصف أن يحكم على هذا الدين الذي يبين أحكام الصلاة والصوم والحج والطهارة والنجاسة، إلى بيان أحكام البيع والشراء والرهن والإجارة والزواج، والطلاق وعلاقة المرأة بالرجل، والابن بوالديه، والحرب والسلام، والعلاقات الدولية، وحتى الأكل والشرب، واللباس، والزينة وبناء المنزل والنزهة، وتعيين أشهر السنة، هل أنَّ هذا الدين محدود أو شامل؟ وأنَّ مثل هذا الدين سياسي أم غير سياسي؟ وهل أنّه يتدخل في الأمور الاجتماعية وإدارة شؤون المجتمع، أو يهتم بالأمور الفردية والعبادية فقط؟ وهل هناك إنسان عاقل يستطيع أن يتقبل أن يكون تناول لحم الخنزير أو المشروبات الكحولية له أثر في سعادة الإنسان أو شقائه، ولذلك حرّمه الدين، وأما نوع

(٢٢) التوبة : ٣٦.
(٢٣) البقرة : ١٨٩.

الحكومة وإدارة اُمور المجتمع فإنّه ليس له أيّ أثر في هذا المجال، وأنّ الإسلام ليس له أيّ نظر بهذ الشأن وتحديد قيمته الإيجابية أو السلبية؟ مثلا أنه لا فرق بين حكومة يزيد وحكومة أمير المؤمنين(عليه السلام)، وأنّ الإسلام ليس له أي رأي بشأنهما، وأنّهما مجرد اُسلوبين في ممارسة الحكم، ولكلٍّ منهما ناحية إيجابية، وهذا لا ربط له بالدين، وأن منهج حكومة عليٍّ ومنهج حكومة يزيد ليس له أيّ تأثير في سعادة وشقاء أيٍّ منهما، ولا في سعادة أو شقاء مجتمعيهما، ولا في كمال وانحطاط أيٍّ منهما، أو أيِّ واحد من مجتمعيهما، وأنّ هذه المسألة تقع في نطاق الاُمور ذات العلاقة بالدنيا، وأن اهتمام الدين ينحصر بالآخرة، وبيان جنّة الناس ونارهم؟! وفي عصرنا الراهن هل يقول الدين: إنّ تلك الحكومات التي تقطع رؤوس الأطفال الأبرياء، أو تدفنهم أحياء في التراب، أو تُسقط على رؤوسهم القنابل، هي بمستوى الحكومات التي كانت بكل وجودها تخدم المحرومين والمستضعفين والمظلومين، وأنهما شكلان من الحكومة، ليس لهما أيّ تأثير في آخرة الحكام، وجنتهم ونارهم؟ إنّ الجواب ليس صعباً، ويكفي قليل من التعقل.

(إنّ شرَّ الدَوابّ عندَ اللهِ الصُمُّ البُكمُ الذينَ لا يَعقِلونَ)[٢٤].

(٢٤) الانفال : ٢٢.

مكانة الأمة في نظرية ولاية الفقيه

السؤال المهم والأساسي في فلسفة السياسة هو: أيّ شخص له الحق في أن يتسنّم منصة الحكم، ويمارس ادارة شؤون المجتمع؟

وبعبارة أُخرى: ما هو ملاك أن يكون لفرد أو جماعة حقّ الأمر والنهي في المجتمع، ويكون الناس ملزمين بإطاعته؟ وهذا هو البحث الذي نعبّر عنه بـ (المشروعية).

وكما نتذكر في البحث الذي طرحناه عن الافتراضات المسبقة لنظرية ولاية الفقيه من وجهة نظر الفكر الإسلامي، أنّ حق الحكومة والحاكمية ثابت ذاتاً لله تعالى، وليس هناك فرد أو جماعة تتمتع بهذا الحقّ ما لم يتوفر لدينا دليل على أن الله تعالى قد فوّض له هذا الحق، وطبقاً للأدلة المتوفرة لدينا فإننا نعتقد أن الله تعالى قد منح هذا الحق لنبيّ الإسلام العظيم(صلى الله عليه وآله)، ولاثني عشر إماماً معصومين من بعده، وأعطاه أيضاً للفقيه الجامع للشرائط في زمان غيبة إمام العصر(عليه السلام)، ولكن هل منح هذا الحقّ لجميع أفراد المجتمع في المذهب الإسلامي؟

في الجواب عن هذا السؤال الذي يطرح فيه البحث عن (المشروعية) و(دور الأُمة في الحكم الإسلامي ونظام ولاية الفقيه)، فإننا سنفصّل الكلام هنا; نظراً للأهمية الخاصة لهذا البحث.

معنى المشروعية:

كما أشرنا سابقاً فإنّ مرادنا بالمشروعية هنا هو (الحقانيّة)، وهل أنّ الشخص الذي تولّى السلطة واستولى على زمام الحكم، له حق في احتلال هذا المقام، أو لا؟ يعني: بصرف النظر عن شخصيته الحقيقية وسلوكه الفردي، وكونه إنساناً لائقاً وصالحاً وعادلا

أم لا هل يتمتع بلحاظ شخصيته الحقوقية بالملاك والاعتبار اللازم لممارسة الحاكمية والحكومة؟ وأيضاً بصرف النظر عن أن القوانين التي يضعها ويتولى تنفيذها هي قوانين صالحة وعادلة وتحقق المصالح العامة للمجتمع أم لا هل يمتلك هذا الشخص أساساً حقّ تنفيذ ومتابعة هذه القوانين؟

وبهذا التوضيح يكون معلوماً: أنه على الرغم من اشتقاق كلمة «المشروعية» من «الشرع» بما أنّ هذه الكلمة تستخدم عادة في مقابل الكلمة الإنجليزية «Legitimate» بمعنى القانوني والحقاني فإننا نستعمل هذه الكلمة لهذا المعنى المصطلح أيضاً، وعليه فهي لا تختص بالشرع والشريعة والدين والمتدينين، ليكون هذا السؤال متوجهاً لهم فقط، وإنّما هو مطروح بشأن كلّ حاكم وكلّ حكومة، وتقع مهمة الإجابة عنه على عاتق جميع المذاهب السياسية وعلماء السياسة.

وأصبح معلوماً أيضاً أن تفسير (المشروعية) به (صلاح القانون وموافقته للمصلحة) كما يرى أفلاطون وأرسطو وغيرهما ليس صحيحاً في نظرنا; لأن السؤال في بحث (المشروعية) ليس عن صحة القانون وكماله وتأمينه لمصلحة المجتمع، أم لا، وإنّما ينصبّ البحث على منفّذ القانون، وأنه بأي مجوّز يتولى (هو) حق تنفيذ القانون؟ كما أن بحث (المشروعية) ليس عن كيفية وطريقة تنفيذ القانون، وهل ـ فرضاً ـ أن القانون صحيح ولا نقص فيه؟ وهل أنه ينفّذ بنحو صحيح، أو أنّ القائمين على التنفيذ لا يمتلكون القابلية والقدرة اللازمة لتحقيق ذلك، وإنما يدور البحث ـ حتى مع فرض صحة وكمال القانون والمتصدين لتنفيذه ـ عن منفذّي القانون، وانهم على أيِّ أساس وبمقتضى أي ضابطة يتصدون لهذا الأمر؟

والمفهوم المقابل للمشروعية هنا هو (الغصب)، والمراد بالحكومة غير المشروعة على أساس هذا الاصطلاح هو (الحكومة الغاصبة)، وبناءً على هذا التعريف الذي طرحناه للمشروعية فإنه قد تكون الحكومة ـ على الرغم من حسن تصرفها في الأمور ـ حكومةً غاصبةً وغير مشروعة.

المقبولية:

المراد بالمقبولية: قبول الناس وارتضائهم، فاذا أظهر الناس ميلهم ورضاهم بممارسة شخص أو جماعة للحكم، ومن ثمَّ تشكّلت الحكومة على أساس رغبة وإرادة الشعب، قيل:

إنّ هذه الحكومة تتمتع بـ (المقبولية)، وأمّا في غير هذه الصورة فإنها لا تتمتع بها. وبعبارة أخرى: يمكن تقسيم الحكّام والحكومات إلى فئتين:

الأولى: الحكّام والحكومات التي يقوم الناس وأفراد المجتمع بملء رغبتهم ورضاهم بمنحهم الحاكمية وإعمال السلطة.

الثانية: الحكّام والحكومات التي يدين لها الشعب بالطاعة عن طريق الإجبار والإكراه.

وتختصّ المقبولية بالفئة الأولى.

علاقة المشروعية بالمقبولية:

إنّ تعيين علاقة المشروعية بالمقبولية يرتبط بالضابطة التي نقول بها للمشروعية، ومن البديهي أننا اذا اعتبرنا ملاك مشروعيّة حكومة ما هو (قبول الأمة) لها، وأن أفراد الأمة يقبلون بحاكميتها على أساس الرغبة والرضا ففي هذه الصورة ستكون المشروعية والمقبولية مترابطتين، وكل حكومة مشروعة ستكون متمتعة بالمقبولية أيضاً، والعكس صحيح أيضاً، فكل حكومة مقبولة فإنّها ستكون مشروعة أيضاً، ومن ناحية اُخرى فانه لا يمكن افتراض حكومة تتمتع بالمشروعية دون قبول لها، أو تتمتع بالمقبولية دون المشروعية.

وأمّا إذا كان ملاك المشروعية أمراً آخر مغايراً لقبول الأمة فحينئذ يمكن انفكاك المشروعية عن المقبولية، ويمكن أن يوجد أو يفترض وجود حكام وحكومات على الرغم من مشروعيتها لا تتمتع بقبول الناس، وكذا العكس، بأن تحوز الحكومة والحكام رضا الناس وقبولهم وتتمتع بحب الناس لها، ولكنها لا تتمتع بالمشروعية، بل تعدّ من أنواع الحكومات الغاصبة.

وبناءً على هذا فسؤالنا الأساسي: ما هو ملاك المشروعية في الإسلام؟ وإذا اتضح الجواب عن هذا السؤال فإنّ مكانة المقبولية ودور الناس في الحكومة الإسلامية ونظام ولاية الفقيه سوف يتضح أكثر، ولذا سنواصل بحث هذه المسألة تحت عنوان (دور الأمة في الحكومة الإسلامية).

دور الأمة في الحكومة الإسلامية:

ما هو المراد بـ (دور الأمة في الحكومة الإسلامية؟) يمكن أن يكون هذا السؤال تاريخيّاً، بمعنى أنَّ المحقق يريد أن يبحث عن أنـَّه على طول تاريخ الإسلام، ومنذ تأسيس

أوّل حكومة إسلامية على يد نبيّ الإسلام(صلى الله عليه وآله)حتى الآن، كيف وجدت الحكومات في المجتمعات الإسلامية؟ وإلى أيّ مدىً من الناحية العملية ساهمت الأمة في إقامة تلك الحكومات وتقويتها؟

إننا لسنا بصدد بحث المسألة من خلال الإجابة عن هذا السؤال، وإنّما مقصودنا أن نبحث الجانب النظري من المسألة ونبيّن نظر الإسلام بهذا الشأن، وبالالتفات إلى التوضيحات التي قدمناها حول المشروعية والمقبولية يمكن تحليل هذا السؤال إلى سؤالين:

أوّلهما: ما هو دور الأمة في مشروعية الحكومة، الذي ما لم تقم به لا تكون الحكومة مشروعة وقانونيّة؟

والثاني: ما هو دور الأمة في ممارسات جهاز الحكم الإسلامي؟ أي أنه بعد الفراغ من تشخيص كون الحكومة قانونية ومشروعة، هل تقوم هذه الدولة بفرض نفسها على الأمة بالقوة والقهر، أو أنه لابد في مرحلة تطبيق النظرية واستقرار الحكومة الإسلامية، من الحصول على موافقة الناس أنفسهم؟

إن هناك سؤالين يطرحان:

أوّلهما: ما هو دور الأمة في مشروعية الحكومة الإسلامية؟ وثانيهما: ما هو دورها في إقامة الحكومة وممارستها للحاكمية؟

وللإجابة عن هذين السؤالين يمكننا أن نقسّم التاريخ الإسلامي إلى ثلاثة أدوار على الأقل:

الأوّل: زمان النبي(صلى الله عليه وآله) .

والثاني: زمان الائمة المعصومين(عليهم السلام)وحضور الإمام المعصوم بين الناس.

والثالث: الزمان الذي هو كزماننا حيث لا يوجد الإمام المعصوم بين الناس.

أمّا بالنسبة لزمان النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) وحضوره بين المسلمين، فليس هناك أي اختلاف في أنَّ مشروعيّة حكومته لا علاقة لها برأي الأمة وإرادتها، بل إنّ مشروعيتها مرتبطة بالله تعالى، فكما أن الله تعالى اختار النبي للنبوة دون اعتبار لرأي الأمة ورغبتها كذلك إعطاؤه حق الحكومة، سواء رضي الناس بذلك أم لا.

لقد كان رسول الله هو الحاكم بالحق والقانون، وإذا لم يقبل الناس بحكومته فإن هذا يؤدّي فقط إلى عدم قيام الحكومة، ولا يعني عدم مشروعية النبي للحكم، أو ذهاب حق الحاكمية الذي منحه الله إيّاه، وبالاصطلاح: أن الله لا يقوم بسحب وإلغاء حكمه بحق

الحاكمية الذي منحه للنبي(صلى الله عليه وآله)علاوةً على النبوّة من أجل عدم قبول الأمة له، يعني أنّ النبي(صلى الله عليه وآله)له منصبان مستقلاّن من قبل الله، أحداهما: منصب النبوة، والآخر: منصب الرئاسة. وكما أن عدم تقبّل الناس لنبوّته لا يكون سبباً لأن يلغي الله نبوّة النبي كذلك الأمر إذا لم يتقبل الناس منحه منصب الحكومة.

وأمّا فيما يتعلّق بدور الأمة في حكومة رسول الله، فالظاهر أيضاً أنه لا مجال للاختلاف في أنَّ الأمة لها دور أساسيّ في تحقق هذه الحكومة وفاعليتها، يعني أنَّ حكومة النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) لم تستعمل أيَّ نوع من القوة من أجل فرضها على الأمة، وإنّما كان العامل الأساسي هو أن نفس أُولئك الذين آمنوا تقبلوا برغبة ورضا حكومة النبي التي شرّعت من قبل الله، وحقّ الحاكمية الذي منحه الله له، ولاثبات تسليمهم وقبولهم قاموا ببيعة النبي(صلى الله عليه وآله)، وضحّوا بأرواحهم وأموالهم من أجل استقرار حاكميته وإقامة حكومته.

وعليه فإنّ دور الأمة في مشروعية حكومة النبي كان صفراً، ولكنَّ دورهم في تحققها واستقرارها كان مئة بالمئة، وكل الأنشطة كانت متعلقة بمساعدة الأمة، على الرغم من عدم إنكارنا لتأثير الإمداد الغيبي والعنايات الإلهية، وإنّما مرادنا أنه لم يكن هناك ضغط وإكراه، وإنّ ما كان موجباً لتحقق حكومة النبي واستقرارها هو رغبة الناس فيها، وإن المسلمين الذين كانوا يشكّلون المجتمع الإسلامي لم يتعرضوا لأي نوع من الإجبار من قبل حكومة النبي(صلى الله عليه وآله)، إلاّ بعض مجموعات من المنافقين التي لم تقبل بحكومة النبي، ولكنّها لمّا كانت أقلية قليلة لم يكن بوسعها أن تقوم بأيِّ نشاط تُظهر به وجودها، أو مخالفتها العملية بشكل علني.

وعلى أي حال فيبدو بالنسبة لزمان النبي الأكرم أن المسألة واضحة وليست بحاجة إلى بحث.

والسؤال التالي: ما هو أساس مشروعية الحكومة الإسلامية بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله)؟ هنا اختلاف في وجهات النظر بين الفرق الإسلامية، والاختلاف الأساسي بين رأي الشيعة وأهل السنة إنما هو بشأن هذه القضية بالذات، والتي سنقوم بتوضيحها فيما يلي.

مبنى مشروعية الحكومة بعد النبيّ(صلى الله عليه وآله) **لدى أهل السنة:**

إن الإخوة أهل السنّة يعتقدون بأنّ أساس المشروعية لشخص نبيّ الإسلام هو التنصيب المباشر من قبل الله، ولكن بعد النبي(صلى الله عليه وآله)تغيّر أساس المشروعية، وعادةً تذكر ثلاثة مبان بهذا الشأن:

١ ـ إجماع الأمة. ٢ ـ التعيين من قبل الخليفة السابق. ٣ ـ تعيين أهل الحلّ والعقد.

وهم يعتقدون بأنّ مبنى تعيين الخليفة الأوّل أبي بكر هو إجماع الأمة عليه وانتخابها له لمنصب الخلافة، ولهذا تكون الحكومة مشروعة.

وأمّا الخليفة الثاني فهم يعتقدون بأنَّ مبنى مشروعية حكومته هو نصب الخليفة السابق له، أي أنَّ أبا بكر هو الذي انتخبه خليفة من بعده، فتكون حكومته مشروعة أيضاً.

والمراد من نصب أهل الحلّ والعقد: أنَّ عدداً من كبار القوم، ومن أصحاب النظر في مسألة الخلافة المعدودين ـ اصطلاحاً ـ من رجال السياسة، يجتمعون مع بعضهم ويتشاورون بشأن انتخاب شخص لمنصب الخلافة، ويقال: إن حكومة عثمان تقوم على أساس هذا المبنى، يعني أن نتيجة شورى الأعضاء الستة الذين عيّنهم عمر هي التي أدت إلى خلافة عثمان وحكومته، ولهذا السبب تكون حكومته مشروعة. وبالنسبة للآية الشريفة (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)[٢٥]. يعتقدون أنّ المراد بعبارة (أولي الأمر) ليس شخصاً أو أشخاصاً معينين، وإنّما المراد بها معناها اللغوي، أي أصحاب الأمر والحكم. من الحكام والسلاطين، وبالاصطلاح المعاصر: رؤساء الجمهوريات.

حتى أن بعض كبار أهل السنّة صرّح في كتابه، بأن من خرج على خليفة ووالي زمانه، وأعلن الحرب عليه فهو خارج على الخليفة بالحق، وأنّ محاربته وقتله واجب، ولكنه إذا استطاع أن يهزم خليفة عصره ويعزله ويستولي بذلك على كرسيّ الخلافة والسلطة فإن إطاعته تكون واجبة; لأن عنوان (أولي الأمر) سيكون صادقاً عليه، فتجب إطاعته طبقاً للآية[٢٦] .

وإنّ هذا الرأي يمكن عدّه مبنىً رابعاً من مباني علماء أهل السنة، يكون ملاك الشرعية فيه هو التسلط بالقوّة والغلبة، فلو أنَّ شخصاً أصبح فعلا على رأس الحكومة واستلم زمام

(٢٥) النساء: ٥٩.

(٢٦) مبنى هذا الكلام هو نظرية (الاستيلاء)، وهي نظرية في مجال الحكومة والسياسة طرحها بعض علماء أهل السنة كالشافعي، والغزالي، والماوردي، وابن تيمية، وآخرين، فقد نقل عن الشافعي (من ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به فهو خليفة، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة فهو خليفة)، ولأجل الاستزادة يراجع كتاب محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية، الجزء الأوّل.

الأمور، مهما كانت طريقة توصّله لذلك، حتى عن طريق الحرب وإراقة الدماء وهتك الحرمات، وقتل الأبرياء فإن إطاعته تكون واجبة، والخروج عليه محرّم.

وعلى كل حال فإن وجهة نظر أهل السنة بشأن مشروعية الحكومات بعد النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) هي ما أوضحناه من المذاهب الثلاثة: الانتخاب المباشر من قبل الأمة، النصب من قبل الخليفة السابق، تعيين أهل الحلّ والعقد.

رأي الشيعة في مبنى مشروعية الحكام بعد النبي(صلى الله عليه وآله) **:**

لأجل توضيح رأي الشيعة بشأن مبنى مشروعية الحكام والحكومات، يمكن أن نبيّنه في مرحلتين:

الأولى: مرحلة عصر حضور الإمام المعصوم(عليه السلام)، التي تبدأ منذ العام الحادي عشر الهجري، وتمتد حتى عام ٢٦٠ هجري، أو عام ٣٢٩ هجري(٢٧).

وهذه المرحلة مماثلة في نظر الشيعة لمرحلة زمان النبي(صلى الله عليه وآله)، ولا خلاف بينهم في أنَّ مشروعية الحاكم والحكومة مستمدة من الله تعالى، وأن الله قد نصّب اثني عشر إماماً، وأعطى أوامر لنبيّه أن يعلن للأمة ذلك ويعرّفها به، وعلى أساس اعتقاد الشيعة فإن المراد من (أولي الأمر) في قوله تعالى: (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)ليس مطلق الحكام وأصحاب السلطة، وإنّما المراد أفراد خاصّون ومعيّنون .

ودليل الشيعة على ذلك: روايات صحيحة صادرة من رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وواردة بهذا الشأن، فحينما نزلت هذه الآية جاء أصحاب النبي يسألون عن المراد بـ (أولي الأمر)، ومنهم الصحابي المعروف جابر بن عبد الله الأنصاري، الذي جاء إلى النبي وقال: يا رسول الله، لقد عرفنا معنى (**أطيعوا الله**)، ومعنى (**أطيعوا الرسول**) ، ولكننا لا نعلم معنى (**أولي الأمر منكم**)، فقال النبي(صلى الله عليه وآله): إنهم اثنا عشر شخصاً من أوصيائي، أولهم عليّ... ثم بيّن النبيّ نفسه بعد ذلك للناس أسماء جميع الأئمة(عليهم السلام)، وهناك ما يشابه هذه الرواية في بعض مصادر الإخوة أهل التسنن أيضاً(٢٨).

وعلى كلّ حال فإنَّ الشيعة يرون أنّ المقصود بـ (أولي الأمر) هؤلاء الأشخاص الإثنا عشر، الذين يتميّزون بخصوصية مهمة هي (العصمة)، وأن نصبهم للخلافة والحكومة

(٢٧) وهذا الترديد سببه أنّ فترة الغيبة الصغرى لإمام الزمان(عليه السلام) التي كان يتصل فيها بالأمة عن طريق النوّاب الخاصّين داخلة في عصر حضور المعصوم أم لا؟

(٢٨) راجع كتاب ليالي بيشاور، تأليف سلطان الواعظين الشيرازي: ٩٧٥ـ٩٩٧.

ليس من قبل النبي، وإنما هو من الله تعالى، وكانت وظيفة النبي الأكرم في هذا المجال إبلاغ ذلك وإيصال الأمر الإلهي للناس:

(يا أيّها الرسولُ بلّغ ما أنزل إليك من ربِّك وإن لم تفعل فما بلّغتَ رسالتَه)[٢٩].

إن هذه الآية التي نزلت في يوم غدير خمّ لإبلاغ خلافة الإمام علي(عليه السلام)، تدلّ بوضوح على أنَّ خلافة الإمام علي(عليه السلام)بعد النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) كانت بأمر الله، وأن دور النبي الأكرم بهذا الشأن منحصر بكونه واسطة لتبليغ هذا الأمر الإلهي للناس، وفيما يخص بقيّة الأئمة الأحد عشر كان الأمر كذلك، وعليه فإن نفس المبنى الموجب لمشروعية حكومة وحاكمية النبي ـ أي التنصيب من قبل الله ـ هو مبنى مشروعية الأئمة المعصومين أيضاً، وكما ذكرنا في مورد النبيّ(صلى الله عليه وآله) من أنَّ دور الأمّة في مشروعية حكومته كان صفراً، وأنه لا أثر لقبول الأمة أو عدم قبولها في مشروعية النبي فكذلك الأمر أيضاً بالنسبة للأئمة المعصومين بلا تفاوت، سبق أن ذكرنا آنفاً بأنّ النبي(صلى الله عليه وآله)قد حصل من الله تعالى على منصب الحكم ومنصب النبوّة، ولو أنَّ الأمّة لم تتقبل نبوّة النبي فإن هذا لن يكون سبباً في إلغاء نبوّته من قبل الله، وكذلك لو أنَّ الأمّة لم ترضَ بحكومته وحاكميته فإن هذا لن يؤدّي إلى إلغاء الله تعالى لهما، وإنّما سيبقى في حكم الله تعالى أن الحاكم بالحق والذي يمتلك المشروعية هو النبي(صلى الله عليه وآله).

والآن نقول أيضاً: بما أن مبنى مشروعية الأئمة المعصومين ـ في نظر الشيعة ـ هو النصب من قبل الله تعالى، فلا تأثير لتأييد الناس ورضاهم، أو عدمه; فإن حق حاكميتهم من قبل الله يبقى ثابتاً ومحفوظاً، فهم الحاكمون بالحق، ومع وجودهم فإن حاكمية الآخرين لن تكون مشروعة ولا قانونية.

وكما قلنا أيضاً بأن دور الأمّة في تحقق واستقرار حاكمية وحكومة النبي هو مئة بالمئة، وأن النبيَّ لم يستعن بأية قدرة قاهرة على تأسيس واستقرار حكومته، وإنما العامل الأساسي بهذا الشأن هو رغبة الناس ورضاهم، فكذلك نقول بشأن الأئمة المعصومين، وأن دور الأمّة في حاكميتهم وحكومتهم مئة بالمئة، وأنهم لا يتوسلون بالقوة للوصول إلى حقهم المشروع والقانوني، وإنّما يتعهدون بالتصدي لأمر الحكم والحكومة اذا تقبّل الناس ذلك.

وعلى أساس هذه النظرة فإن مدة الخمسة والعشرين عاماً، التي انقضت بعد رحيل نبي الإسلام الأكرم، والتي أُقصي فيها الإمام علي(عليه السلام) عن الحكومة ومارس الآخرون

(٢٩) المائدة: ٦٧.

فيها الحكم، لا تكون سبباً لسقوط حقه في الحكومة والحاكمية، ولكن بسبب عدم قبول الناس لم يكتب لحكومته أن تتحقق وتستقر، حتى جاءت الأمة نفسها تعلن عن رغبتها في خلافته وحكومته، قال(عليه السلام):

«لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها»(٣٠).

وعلى ذلك فليس هناك تباين في نظر الشيعة بين دور الأمة في مشروعية وتحقق واستقرار حكومة النبي وبين حكومة المعصومين، فإنّ (المشروعية والتحقق) متماثلان في كلا الموردين.

ويلاحظ أنَّ بعض الكتاب من الشيعة ذهبوا إلى أنَّ النبي الأكرم إنما أعلن في يوم الغدير أنـّه يرشّح علياً للخلافة، فاذا قبل الناس بحكومة هذا المرشّح بعد النبي(صلى الله عليه وآله) وانتخبوه ثبتت له الشرعية، ولكن التاريخ الثابت يشير إلى أن الأمة لم ترغب بذلك، وبموجب هذا يكون ملاك مشروعية الحكومة بعد النبي هو رغبة الأمة وقبولها.

ولكن الالتفات إلى صراحة آية (**يا أيها الرسول بلّغ...**)، وكذلك الروايات المفسرة لآية (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)، وكذلك بيانات النبي في يوم غدير خم، والأدلة الكثيرة الأخرى القطعية، يُظهر بوضوح أن هذا الرأي الأخير عار عن الصحة وباطل تماماً.

المرحلة الثانية: عصر الغيبة وعدم حضور الإمام المعصوم(عليه السلام):

وفي هذه المرحلة اذا لم نقل باتفاق وإجماع فقهاء الشيعة، فإننا نستطيع القول قطعاً بأن أكثرية الفقهاء يكادون يتفقون على أن الأمر في زمان الغيبة مماثل لزمان النبي، وحضور الإمام المعصوم من جهة كون مشروعية الحكم ثابتة من قبل الله، إلاّ أن التحقق الفعلي للحكم واستقراره يتوقف على رغبة الناس وإقبال المجتمع.

وإذا استثنينا واحداً أو اثنين من الفقهاء المعاصرين فإن بقية فقهاء الشيعة يعتقدون بأن الحاكم الشرعي في زمان الغيبة هو الفقيه الجامع للشرائط، اعتماداً على التوقيع الشريف الذي وصلنا من الناحية المباركة لإمام العصر(عليه السلام)، وعلى بقية الأدلة المتوفرة بهذا الشأن التي تدل على تنصيب الفقيه للحكومة بالنصب العام، وهناك فقيه أو اثنان من المعاصرين يطرحان بنحو الاحتمال أنه ربما يمكن القول بأن مشروعية الحكم في زمان الغيبة تستمدّ من الناس، وأن الذي يمنح القانونية لحكومة الفقيه ويعطيه حق الحاكمية هو

(٣٠) نهج البلاغة، فيض الإسلام : ج ٣.

رأي الناس وانتخابهم له، فاذا لم يقوموا بإنتخابه لم تكن حكومته مشروعة أصلا، أي أنه لم يكن تحقق واستقرار حكومة الفقيه مشروطاً فقط بقبول الأمة وبيعتها له، وإنّما أصل مشروعية حكومته مشروط بذلك أيضاً.

ولابد من الإلتفات إلى أنَّ نظرية المشهور، بل القريب من الاتفاق لدى الفقهاء: أن الفقيه منصوب من قبل إمام الزمان(عليه السلام) بالنصب العام في زمان الغيبة، وله حق الحكومة، ومعنى ذلك أن الإمام(عليه السلام) لم يعيّن فقيهاً خاصاً لذلك، وإنما بيّن مجموعة من الأوصاف الكلية، التي إذا توفرت في أي فقيه، فسيكون حائزاً على صلاحية الحكم، ولكن في زمان كزماننا وغيره من الأزمنة التي يبرز فيها عشرات ومئات الفقهاء، وأنه على أساس النصب العام سيكون استلام كلٍّ منهم الحكم مشروعاً وقانونياً، فماذا سنفعل في هذه الحالة؟

ذلك أنه من البديهي أنّ هكذا حكومة لا يمكن أن يمارسها عملياً عشرات أو مئات الرؤساء في عرض واحد، ومن الواضح أيضاً أن مثل هذه الحكومة ستؤدي إلى الهرج والمرج، فإذن لابد من انتخاب واحد من الفقهاء، ولكن أي شخص أو مرجع يقوم بتعيين ذلك الفقيه؟

أجاب البعض بأن حق انتخاب وتعيين هذا الفقيه بيد الأمة، يعني أن دور الأمة يكون أكثر وأوضح في زمان الغيبة منه في زمان حضور الإمام المعصوم(عليه السلام)، ففي زمان الحضور تكون مشروعية الإمام المعصوم مستمدة من الله، وتعيين الشخص أيضاً مستمد من الله، والذي يرتبط بقبول ورغبة الناس هو فقط تحقق واستقرار حكومة المعصوم، وأما في زمان الغيبة فإنّ مشروعية الفقيه فقط تكون مستمدة من الله، ولا ربط لها بقبول الناس أو عدم قبولهم، وأمّا تعيين شخص الفقيه من ناحية، وتحقق واستقرار حكومته من ناحية أُخرى، فإنهما متوقفان على انتخاب الأمة .

ومن هذا يتلخص: أنَّ هناك ثلاثة آراء بشأن دور الأمة في الحكومة الإسلامية ونظام ولاية الفقيه في زمان الغيبة، وهي:

١ ـ الرأي القائل: إنّ أصل تشريع حكومة وحاكمية ولاية الفقيه هو من الله وإمام الزمان(عليه السلام)، وإن تعيين شخصه ومصداقه يجب أن ينتهي إلى الإمام صاحب الزمان أيضاً، وأمّا تحقق واستقرار حكومته فهو مرتبط برضى الأمة ورغبتها.

٢ ـ الرأي القائل: إنّ أصل مشروعية وحاكمية الفقيه في زمان الغيبة مستمد من نصبه بالتنصيب العام من قبل الله وإمام الزمان(عليه السلام)، وأمّا تعيين شخصه وكذلك تحقق واستقرار حكومته فهو منوط برأي وانتخاب الناس.

٣ ـ الرأي الذي يطرح بصورة احتمال، وهو أن نقول: إنه في زمن غيبة إمام الزمان(عليه السلام) يكون حتى أصل مشروعية الفقيه وحكومته مرتبطاً برغبة وقبول الناس.

والآن يجب أن نحقق لنرى أيّ واحد من هذه الآراء الثلاثة ينسجم مع مباني الإسلام، ولا ننسى أن هذا القسم من البحث يخصّ بيان وتحقيق رأي الشيعة وأئمتهم، ولكن المناسب قبل ذلك أن نتوجه للنكتة التالية:

شرطان لازمان للقيام بهذا التحقيق:

للقيام بمثل هذا التحقيق هناك شرطان أساسيّان لابد من أخذهما بنظر الاعتبار، وهما:

أوّلاً: إجراء التحقيق دون حكم مسبق وتأثر بجوّ فكري حاكم; ذلك أن الأحكام المسبقة وتأثير الأجواء الفكرية السائدة يشكّل خطراً في بداية طريق كل محقق وكل بحث تحقيقي، وقد أصبح من الثابت لدى علماء النفس دخالة الرغبات اللا إرادية للمحقق في سير التحقيق، وكثيراً ما حدث ويحدث أنه على الرغم من وجود علل وعوامل متعددة في ساحة البحث، لا يجلب نظر المحقق منها إلاّ العوامل التي تؤيّد فرضيّته الخاصة، ويغفل لا إراديّاً عن بقيّة العوامل ولا يتوجّه لها، وفي علم الفقه وبين بعض الفقهاء تذكر هذه الظاهرة باسم (اجتهاد الرأي)، وهذه المسألة تتجلّى خصوصاً في التحقيقات التي تستتبع جلب الشهرة والمحبوبية والجاه، أو على العكس تؤدي إلى الانزواء والعداوة والحرمان الاجتماعي.

وفي عصرنا هناك بعض الأمور نظير الحرية، والديمقراطية (الحرية بمفهومها العام والمطلق في الثقافة الغربية، والديمقراطية بمعناها المصطلح في العلوم السياسيّة وبكل مبانيها الفكرية) أصبحت على درجة من التقديس والاحترام، إذا أراد معها شخص إلقاء نظرة عليها أو توجيه انتقاد صغير لها، فإنه يصبح مرمىً للهجوم والانتقاد، وتوجّه له أنواع الاتهامات، وأحياناً يكون هدفاً لقتل الشخصيّة، وإسقاط حيثيته واعتباره كلّياً.

ومن البديهي أنه عند إجراء البحث حول ما يتعلّق بالحرية والديمقراطية، هناك احتمال كبير أن يقع المحقق تحت تأثير الأحكام المسبقة، وتدخّل العوامل الذهنية، بسبب الخلفية

الفكرية في مجال آثار ونتائج الدعاية للحرية والديمقراطية، وكذلك ما يترتب على مخالفتها وانتقادها.

وفي عصرنا الراهن الذي أصبحت فيه الحرية والديمقراطية في المجتمعات العلمانية الغربية آلهة القرن العشرين والحادي والعشرين، وأكثر الأصنام البشرية قداسة، فإن أيّ كلام يتعلق بمخالفتها يمكن أن يعرِّض الإنسان لمخاطر جديّة، ولكن علينا أنّ نتذكر أنّ المحقق الواقعي هو الذي يبيّن بمنتهى الأمانة والصدق والشجاعة النتائج التي أوصله اليها التحقيق، ولا يسمح للمسائل الجانبية في تحقيقه ان تؤدي لانحراف تحليلاته.

ثانياً: الاستناد إلى قول وعمل أئمة الدين، لا إلى قول وعمل المسلمين.

إنّ البعض يتصور أن علينا لأجل معرفة رأي الإسلام في أي مجال أن نتوجه للمسلمين أنفسهم وللمجتمعات المسلمة، لنسأل عن ذلك، وكل ما يذكرونه نقول: إنه رأي الإسلام، واذا اختلفت أقوالهم أحياناً، نقول: إن رأي الإسلام هو رأي الأكثرية، أو: إن للإسلام في هذا المجال أكثر من رأي.

ولكنّ الحقيقة أنَّ هذه الطريقة ليست صحيحة، وإلاّ فاذا كان الأمر كذلك، وأننا إذا أردنا الحصول على رأي دين ما في كل المجالات رجعنا إلى أقوال وأعمال معتنقيه، فإننا بلا شك سنقع في الخطأ في موارد كثيرة، والمثال الواضح لذلك: المسيحية، فإننا نعتقد أنّ المسيحية الواقعية، والتعاليم التي أنزلها الله إلى النبيّ عيسى(عليه السلام)تختلف كلّياً عمّا يعرف اليوم باسم المسيحية، وعليه اعتقاد المسيحيين وعملهم، فإن المسيحية الحالية مملوءة بالتحريفات التي طرأت عليها على طول التاريخ، وهذا ما يدرك بالعقل، مضافاً لتصريح القرآن به في آيات متعددة، كقوله تعالى مثلا:

(وإذ قال الله يا عيسَى ابن مريمَ ءأنت قلت للناس اتّخذوني وأُمّي إلهينِ من دونِ الله، قال سبحانك ما يكونُ لي أن أقولَ ما ليس لي بحقٍّ...)(٣١).

إنّ الاعتقاد بالتثليث وإنّ عيسى(عليه السلام) ابن الله شيء لا يتقبّله العقل السليم بأي وجه، مع أنه حالياً من العقائد الأصلية والأساسية للمسيحيين.

وفي الإسلام إذا أردنا الرجوع إلى فهم نظره وبالنسبة للإسلام، إذا أردنا أيضاً أن نرجع لفهم نظر الإسلام بشأن موضوع معيّن إلى قول وعمل المسلمين أنفسهم، أو نعتمد في ذلك على أكثريتهم فإننا قد ننزلق ونقع في خطأ فاحش، ففيما يخصّ المسألة في مورد

(٣١) المائدة: ١١٦.

البحث ـ مثلا ـ نجد أن أكثرية المسلمين الذين يشكّلون أهل السنة والجماعة يعتقدون أنه ليس هناك إمام معصوم بعد النبي، فضلا أن تصل النوبة إلى وجود اثني عشر إماماً معصوماً، في الوقت الذي نعتقد فيه نحن الشيعة اعتقاداً راسخاً ويقينياً بخلاف ذلك، وأنه ليس من المعقول أن يكون كلٌّ من رأي إخواننا أهل السنة ورأينا صحيحاً في الوقت نفسه، وإنّما نعتقد أن الرأي الواقعي الذي يمثّل وجهة نظر الإسلام هو مشروعية حاكمية وحكومة اثني عشر إماماً معصوماً بعد نبيّ الإسلام الأكرم(صلى الله عليه وآله).

وبناءً على ذلك فإن الأسلوب الصحيح لمعرفة وجهة نظر الإسلام ليس هو الرجوع إلى المسلمين أنفسهم، وإنّما يتم بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم، والأئمة الواقعيين للدين، والكتب الصحيحة الأسانيد التي تنقل أقوال وأفعال أئمة الدين، وهذه المسألة مهمة جداً، ولابد من استحضارها دائماً في هذا التحقيق والتحقيقات المشابهة له.

تحقيق الرأي الصحيح بشأن دور الأمة في الحكومة زمانَ الغيبة:

بعد ذكر هاتين النكتتين اللتين من الضروري مراعاتهما في هذا التحقيق، حان الوقت لكي نتبين ما هو الصحيح من الآراء الثلاثة المتقدمة بشأن دور الأمة في الحكومة في زمان غيبة الإمام المعصوم(عليه السلام).

والرأي الصحيح في نظرنا هو الرأي الأوّل، الذي يعتقد أن أصل تشريع حكومة وحاكمية الفقيه هو الله تعالى وإمام الزمان(عليه السلام)، وكذلك تعيين شخص الحاكم لابد أن ينتهي إلى إمام الزمان وإجازته، ولكنّ تحقق واستقرار حاكميته وحكومته مرتبط برغبة الأمة وقبولها، ودليلنا على هذا الادّعاء هو:

إنّنا على أساس الفكر الإسلامي نعتقد أنَّ علّة إيجاد العالم وجميع الموجودات بما في ذلك الإنسان هو الله تعالى، فهو الذي أفاض لباس الوجود على أجسام جميع الموجودات، ومنحها نعمة الوجود، وكل ما في السماوات والأرض منه تعالى، وهو المالك الحقيقي لجميع ذلك:

(فإنَّ لله ما في السماوات وما في الأرض)[٣٢].

(٣٢) النساء: ١٣١.

وعلى أساس هذا الفكر الإسلامي يكون الناس جميعاً عبيداً ومملوكين لله، وهذه الملكية ليست اعتبارية وتعاقدية لكي توجد بالجعل والاعتبار، وإنّما هي ملكية حقيقية، أي أنّه في الواقع لا يكون أي جزء من أجزائنا ملكاً لنا، بل إنَّ وجودنا بأكمله من الله، وليس هناك حتى خلية واحدة نكون سبباً في وجودها، حتى نكون مالكين لها، ومن ناحية اُخرى فإنّ العقل الإنساني يدرك أن التصرف في ملك الآخرين دون ترخيص منهم غير جائز، بل هو تصرف مذموم، والشاهد على ذلك: أنه لو تصرف شخص بأشياء تخصّنا (كالبيت والسيارة والحذاء والثياب...) دون رضانا وإجازتنا، فإننا ننزعج ويعلو صياحنا، ونعتقد بأنّا قد ظُلمنا حقّنا، وهذا الحكم يقوم على أساس هذه القاعدة العقلية التي يفهمها الجميع من أن التصرف في ملك الآخرين غير جائز وغير محمود.

وعليه فإذا كانت أرجاء العالم ومنها جميع أفراد البشر ملكاً حقيقياً لله، وجميع ذرّات الوجود متعلقة به، ولا تملك من أنفسها شيئاً، وكان العقل من ناحية اُخرى يصدّق بأن التصرف في ملك الغير عمل غير جائز بل هو ظلم، فعلى هذا ليس لأي إنسان حق التصرف في نفسه أو في الآخرين دون إذن وترخيص من الله تعالى، ومن البديهي أنّ من لوازم الحكم: الأخذ والحجز والسجن والغرامة والضرائب والإعدام، وباختصار: ممارسة تحديد مختلف جوانب سلوك أفراد المجتمع، وعليه يجب على الحاكم الذي يريد ممارسة هذه التصرفات أن يأخذ إجازة بذلك من المالك الحقيقي للناس، ألا وهو الله تعالى، وإلاّ كانت جميع تصرفاته محرمة شرعاً ومعدودةً من الظلم والتصرف الغصبي، وبمقتضى الأدلة التي بين أيدينا ثبت أنَّ الله تعالى قد أعطى الرخصة وحق الحكم لنبي الإسلام وللأئمة المعصومين(عليهم السلام) من بعده:

(النبيُّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم)[٣٣].

(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[٣٤].

وكذلك بالاستناد إلى أدلة ولاية الفقيه فإن هذا الحق قد منح في زمان الغيبة للفقيه الجامع للشرائط، من جانب الله وإمام الزمان(عليه السلام)، وتمَّ بذلك نصبه للحكومة، وليس لدينا دليل على أن هذا الحق قد اُعطي للآخرين من أفراد المجتمع المسلم، وهذا النصب طبعاً هو تنصيب عام، أي أنه لم يعيّن فرد خاص، وإنّما بيّن الشارع الصفات التي لابد من توفرها في الشخص ليكون صالحاً لتولّي الحكومة، ولكن لمّا كان من الواضح أنه ليس من

(٣٣) الأحزاب: ٦.
(٣٤) النساء: ٥٩.

الصحيح وجود حكّام متعددين للدولة، وفي صورة وجود عدد من الحكام المستقلين عن بعضهم لن تكون لدينا حكومة واحدة، بل حكومات متعددة، فلابد من انتخاب شخص واحد من مجموع المؤهّلين لكي يكون حاكماً، وهذا الانتخاب يكون في الواقع نظيراً لرؤية الهلال الذي نثبت به بداية الشهر، ونظيراً لتعيين مرجع التقليد، وتوضيح ذلك:

إنّنا بوصفنا مسلمين مكلفون بصيام شهر رمضان، ولكي نعلم بحلول شهر رمضان لابد أن نرقب السماء ونتأكد من بزوغ الهلال، فإذا رأينا الهلال كانت رؤيته كاشفة عن حلول شهر رمضان ووجوب الصيام، وهذا لا يعني أننا أعطينا بذلك المشروعية لشهر رمضان، أو قمنا بإيجاد شهر رمضان، وإنّما في الخارج إمّا أن يكون الموجود هلالاً أولّ رمضان واقعاً، أو لا، وبذلك يكون شهر رمضان موجوداً أو غير موجود، فالذي دخل في عهدتنا في هذه المسألة هو فقط كشف أن هلال الشهر متحقق أم لا؟

وفي مسألة التقليد نحن نعتقد بأن كلَّ مسلم إذا لم يكن متخصصاً بمعرفة واستنباط أحكام الدين، يجب أن يرجع إلى المجتهد ذي الاختصاص، فيقلّده ويتعرّف على الأحكام عن طريقه، وهنا حينما يحاول الشخص تعيين مرجع التقليد لنفسه فليس معنى ذلك أنه يعطي المشروعية لمرجع التقليد ويجعله مجتهداً; لأنَّ ذلك الشخص هو قبل التحقيق بشأنه إمّا أن يكون مجتهداً واقعاً، أو غير مجتهد ولا صالح للتقليد، ونحن إنما نقوم بالتحقيق لنكتشف فقط هل أنّه يمتلك الصلاحية للتقليد أو لا؟ فليس عملنا هو خلق أو إيجاد تلك الصلاحية، وانما هو الاكتشاف والعلم فقط.

والمسألة بشأن الوليّ الفقيه هي بهذا النحو أيضاً، يعني أنه بالنصب العام من الله تعالى وإمام الزمان(عليه السلام) يثبت للفقيه حق الحاكمية والمشروعية، وما نقوم نحن به هو اكتشاف هذا الحق الثابت واقعاً في الخارج، ومن هذا يُعلم أنَّ تعيين ممثّلي مجلس خبراء القيادة الّذي يتم من قبل الأمة، ومن ثمَّ قيام هؤلاء الممثلين بتعيين القائد ليس في حقيقته شيئاً سوى ما ذكرناه، من اكتشاف الفرد الواجد للصلاحية والمشروعية للقيادة ومنصب ولاية الفقيه، وعليه فإنّ أصل مشروعية الولي الفقيه وتعيينه النوعي مختصّ بإمام الزمان(عليه السلام)، وبالطبع فإن هذا الاكتشاف لا يعني أن هذا الفرد كان هو بالذات معيّناً من قبل إمام الزمان(عليه السلام)، وإنّما هو ـ كما ذكرنا ـ نظير للكشف عن مرجع التقليد والعلم به، الذي لا يكون فيه أيضاً نصب لشخص معيّن للتقليد، وإنما تجعل مجموعة من

الصفات والخصائص العامة، وكل شخص تتوفر فيه تلك المواصفات ستكون مرجعيته مورد قبول ورضى الله وإمام الزمان(عليه السلام).

وإلى هنا يكون من المعلوم أنَّ زمان غيبة الإمام المعصوم كزمان حضور النبي والأئمة المعصومين(عليهم السلام) من جهة أن الأمة لا تأثير لها في أصل مشروعية حكومة الفقيه، ولا في تعيين فرد أو مصداق لها.

وأمّا بالنسبة لتحقق واستقرار حكومة وحاكمية الفقيه في زمان الغيبة، فيجب القول: إن هذه المسألة مرتبطة تماماً بقبول الأمة، يعني أن الناس هم الذين يجب أن يوفروا أرضية تحقق واستقرار هذه الحاكمية، فاذا لم ترغب الأمة فإنّ النظام الإسلامي لن يتحقق، وليس للفقيه إطلاقاً أن يتوسّل بالقوة لتأسيس حكومته، وإنّما هو نظير جميع الأنبياء والأئمة(عليهم السلام)، لا يقدم على تشكيل حكومته إلاّ إذا أرادتها الأمة، فهذا المورد مماثل لجميع الأحكام الإلهيّة، تكون الأمة حرة في اختيارها وإطاعتها، أو في عدم امتثالها، وإن كان الناس على طول التاريخ ملزمين ومكلفين بالخضوع لحاكمية الله وحكومة الأنبياء والأئمة(عليهم السلام) وبقبول حقّ حاكميتهم المعلن رسميّاً، فاذا لم يقبلوا ذلك سيكونون آثمين ومستحقين للعقاب أمام الله.

بحث ونقد رأيين آخرين:

إن اُولئك الذين يرون أنه في زمان غيبة إمام الزمان(عليه السلام)، يكون للأمة تأثير في أصل مشروعية حاكمية الفقيه أو في تعيين مصداقها، لهم آراء يطرحونها بهذا الشأن، منها: أنه في زمان غيبة الإمام(عليه السلام) لم يبيّن الإسلام أي حكم أو قانون فيما يخصّ الحكومة، بل إنّ هكذا أمر هو من المسائل التي عُهد بها للناس أنفسهم، ولأجل إيضاح هذا الكلام يجب أن نشير إلى أنَّ هناك أحكاماً شرعية مبيّنة لنا من قبل الشارع، كما أنَّ هناك موارد لم يصلنا بشأنها أي بيان شرعي، فلا آية ولا رواية تبيّن لنا حكمها، وفي مثل هذه الأمور، فإن المتَّبع فيه فقهيّاً هو الرجوع إلى قواعد خاصة تقول: «كل ما لم يرد فيه حكم من الله بالوجوب أو الحرمة فهو مباح»، يعني أنَّ فعله وتركه على السواء، ولا رجحان لأحدهما على الآخر، وأنّ للإنسان أن يتصرف ما يشاء.

وفيما يخص حكومة الولي الفقيه في زمان الغيبة، يقال: بما ان الله تعالى لم يُصدر أمراً أو نهياً بهذا الشأن، وبما أن المراد من (أولي الأمر) في قوله تعالى (**أطيعوا الله وأطيعوا**

الرّسول وأولي الأمر منكم) قد بيّن لنا، وأنّهم خصوص الأئمة الاثني عشر، وأنّ الشارع قد سكت عن مسألة الحكومة في زمان الغيبة ولم يصدر بشأنها حكماً، فعليه يوكل أمرها إلى إرادة الأمة واختيارها.

وقد يقال أحياناً: بناءً على القاعدة الفقهية «الناس مسلّطون على أموالهم»، فإن للناس سلطة على أرواحهم وأنفسهم، وإنَّ لهم حقاً فيما يتعلق بهما، وإنّ من حقّهم أن يمنحوا هذا الحق لغيرهم، أو يعطوا الغير وكالة التصرف فيه(٣٥).

وعلى هذا الأساس ففي زمان الغيبة فإن رغبة الناس بتعيين الحاكم عن طريق الانتخاب هو في الواقع بمعنى أن الناس حوّلوا حق التصرف في أنفسهم وأموالهم إلى شخص آخر.

وفي نقد هذين الاستدلالين يجب أن نقول: أما بالنسبة لما يقال من أنَّ الإسلام يقرر أن للناس سلطة على أموالهم وأنفسهم، وأن لهم حق التصرف بهما كما يشاؤون، فنحن نسأل: مَن يقول: إنّ هذا هو رأي الإسلام وإن الناس لهم هذا الحق؟ فإن الأمر على العكس; ذلك أنّ جميع المسلمين يعلمون بأنه ليس للإنسان حق في أن يتصرف في نفسه كما يشاء، فليس من حقنا أن نفقأ عيوننا، أو نقطع أيدينا، أو نحرق أعضاء بدننا، وكذلك بالنسبة لأموالنا وممتلكاتنا، ليس لنا حق التصرف، مثلا ليس بوسعنا القول: بما أن هذه السيارة أو الدار ملك لي، فإنني أرغب في إشعال النار بها وحرقها، لماذا حرُم الانتحار في الإسلام؟ لأنّ الإنسان ليس له حق التصرف في وجوده كما يشاء.

ففي نظر الفكر والثقافة الإسلامية، كما قلنا مراراً: كلّنا عبيد مملوكون لله، ولمّا كان جميع وجودنا صادراً منه فإنّه ليس من حقّنا القيام بأيّ تصرف حتى في أنفسنا بلا ترخيص منه، فاذا لم يكن هذا الحق ثابتاً لنا، كيف نتمكن من تحويله وتفويض أمره إلى الآخرين، لكي يتمكنوا من التصرف بأرواح وأموال أبناء المجتمع؟

وكيف نستطيع أن نعهد إلى الآخرين بحق وضع وتنفيذ القوانين ـ السارية علينا وعلى سائر الأفراد ـ الذي هو لازم لكل حكومة؟ والحال أنّ صدور الأحكام والقوانين إنما هو من جانب الله، وأن بيانها من قبل الشارع معناه أننا لا يحق لنا حتى وضع القوانين المتعلقة بذواتنا، وأننا يجب أن نكون تابعين في ذلك إلى مالكنا الحقيقي، وأن نسلك طبقاً لإرادته تعالى.

(٣٥) في حال منح الحقّ فإنه لا يجوز الرجوع عن ذلك، وأمّا في حال التوكيل فان بالإمكان فسخ الوكالة والرجوع عنها في أي وقت، وفي علم السياسة ـ في مورد نوعية انتخاب الناس وحقيقته ـ طرح كل من هذين النظرين.

إنّ هذه الولاية التي ننسبها للفقيه هي شيء عيّنه الله للفقيه، وبيّنه إمام الزمان(عليه السلام)، وليست ولاية أعطاها له الناس، واذا كان للناس استناداً إلى «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم» حق أن يعطوا لأيّ شخص يشاؤون حق الولاية والحاكمية، ويمنحوه المشروعية، فنحن نسأل: لو أنَّ الناس لم يريدوا يوماً ولاية وحكومة الفقيه، وانتخبوا شخصاً غير فقيه ـ مثلا ـ أحد الدكاترة أو المهندسين، وجعلوه على رأس السلطة، فهل تكون حكومته مشروعة بنظر الله ورسوله؟ واذا كانت إرادة الأمة تمنح المشروعية واقعاً، فلو فرضنا أنها انتخبت حكومة يزيد أو هارون الرشيد أو رضا خان البهلوي وأمثال هؤلاء، فهل تكون حكومتهم في هذه الحالة مشروعة وحقّة؟

ونحن نسأل أُولئك الذين يعتقدون أن رأي الأمة يمنح المشروعية: لو أن الناس غداً قالوا: نحن لا نريد القانون الأساسي المدوّن فعلا والذي محوره ولاية الفقيه، ماذا سيكون موقفكم؟ هل تقولون: إن رأي الإسلام هو هذا؟ وهل أنَّ أُولئك الذين يدّعون السير على خط الإمام لا يفهمون، أو يتعمدون أحياناً إساءة الاستفادة من قول الإمام الخميني(رحمه الله): (الميزان هو رأي الأمة) فيذهبون إلى أن الأمّة اذا لم تُرد نظام ولاية الفقيه، وترفض أصل وجودها في القانون الأساسي، فيجب أن نقول: إنّ الميزان هو رأي الناس، ورأي الإسلام هو هذا الذي أرادته الأمة، أم أنّ المستفاد من مجموع بيانات حضرة الإمام هو: أن أصل ولاية الفقيه غير قابل للخدش، وأنه لهذا السبب عبّر عنه في القانون الأساسي بأنه (أصل غير قابل للتغيير)؟

وأما الاستدلال الثاني القائل: بما أن مسألة الحكومة في زمان الغيبة لم يصدر بشأنها بيان ودستور من قبل الله تعالى، فهي من الأمور التي ترك التصرف فيها إلى الناس.

فجوابه: أنّ هذا إدّعاء سوف يتبيّن من أدلة إثبات ولاية الفقيه في الفصل التالي .

أنه عار من الصحة، وإنّ المستفاد من الأدلة أنَّ صاحب الشريعة قد بيّن تكليفنا من مسألة الحكومة في زمان الغيبة بشكل واضح.

وقد أراد البعض التمسك بمسألة البيعة التي كانت متعارفة ومتداولة في صدر الإسلام، لكي يستنتج منها أنَّ مشروعية الحاكم الإسلامي مستمدة من رأي الأمة وانتخابها، ويقولون مثلا: إنّ رسول الله(صلى الله عليه وآله) في غدير خمٍّ طلب من الناس أن يبايعوا علياً(عليه السلام)، فلو لم تكن مشروعية حكومة عليٍّ(عليه السلام)مرتبطة برأي الأمة، فلماذا أصرَّ النبي(صلى الله عليه وآله)على بيعة الأمة له؟

ولكن بقليل من التدبر والتحقيق في موقع البيعة في تاريخ صدر الإسلام وعرب ذلك الزمان، وكذلك تعليمات النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، والآية الشريفة: (**يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربِّك**)[٣٦] التي نزلت في يوم غدير خم، يتضح جيّداً أنَّ البيعة كانت في الواقع بيعة عهدية، تعني تعهّد المبايع بإطاعة الإمام وأخذ الأوامر منه أي: إعلان المبايع استعداده للانقياد لآمر معيّن وكونه تابعاً له، وهذه قضية اُخرى غير إعطاء المشروعية وحق الحاكمية للشخص، فحقيقة الأمر في البيعة هي الالتزام بإطاعة الحاكم المشروع، وليست إيجاداً للمشروعية بسبب البيعة.

وخلاصة ما ذكرناه في هذا القسم: أنّه على أساس المبنى الإسلامي الصحيح تكون مشروعية الولي الفقيه حاصلة بالنصب العام من قبل الإمام المعصوم، وليس هناك أي تأثير للاُمّة في تحقق واستقرار حكومة الفقيه وحاكميته، وهذا مماثل تماماً لما عرضناه من أنه لا دور للاُمّة بشأن مشروعية حكومة النبي(صلى الله عليه وآله) والأئمة المعصومين(عليهم السلام).

(٣٦) المائدة: ٦٧.

إثبات ولاية الفقيه

قبل الدخول في أدلة إثبات ولاية الفقيه من المناسب أن نبدأ بتقديم توضيح لمفهوم ولاية الفقيه; لكي نزيل الإبهامات التي يمكن أن توجد بشأنها، ثمّ نبحث بعد ذلك أدلتها في ضوء تصور واضح لها.

الولاية التكوينية والتشريعية:

لسنا بحاجة إلى التذكير بأنَّ مرادنا من (ولاية الفقيه) ليس هو الولاية التكوينية، وإنّما نحن بصدد إثبات الولاية التشريعية للفقيه، فإنّ الولاية التكوينية بمعنى التصرف في عالم الوجود وقوانينه مربوط أساساً بالله تعالى، خالق الوجود ونظام الخلقة والقوانين الحاكمة عليه، وقد يعطي الله تعالى شيئاً من هذه الولاية أحياناً لبعض عباده، فيتمكن بواسطتها أن يتصرف في موجودات العالم، وتقع المعجزات والكرامات التي صدرت من الأنبياء والأولياء في هذا الباب، وباعتقادنا نحن الشيعة فإنّ أوسع حدّ للولاية التكوينية التي بلغها العباد هو الولاية التي منحت للنبي الأكرم والأئمة المعصومين(عليهم السلام) من بعده.

وعلى أيّ حال ففي بحث ولاية الفقيه لم يكن الكلام في التصرف في نظام الخلق والقوانين المتعلقة بالطبيعة، مع أنه قد يحدث أحياناً أن يتمتع فقيه بهذه الخاصيّة، فيكون من أصحاب الكرامات.

إنّ المسألة التي ترتبط بإدارة اُمور المجتمع، وتتواجد في كلٍّ من النبي(صلى الله عليه وآله) والإمام المعصوم(عليه السلام) والفقيه أيضاً هي (ولايتهم التشريعيّة)، يعني ذلك الشيء الذي

وردت الإشارة إليه في آيات من قبيل (**النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم**)[٣٧]، وفي روايات من قبيل «مَن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»[٣٨].

والولاية التشريعية تعني الولاية القانونية، أي أنَّ شخصاً يتمكن وله الحق عن طريق جعل القوانين والقيام بتنفيذها أن يتصرف في وضع أفراد المجتمع، ويلزم غيره بإطاعته والتسليم لقوانينه، فمعنى (**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**) أنّ ما يراه ويقرره لأحد أفراد المسلمين أو للمجتمع الإسلامي بأكمله يكون لازم التنفيذ، ومقدماً على ما يتخذه الأفراد بشأن أنفسهم.

وبعبارة أُخرى: إنّ المجتمع بحاجة إلى مركز قدرة تكون له الكلمة الأخيرة بشأن المسائل الاجتماعية، وفي هذه الآية شخّص الله تعالى هذه النقطة المركزية التي تقع على رأس هرم القرار، وبناءً عليه فليست ولاية الفقيه بمعنى القيمومة على المجانين والسفهاء، وإنّما هي حق التصرف والتشريع واتخاذ القرار، والتنفيذ، الذي نعتبره ثابتاً للفقيه فيما يتعلّق بإدارة أُمور الناس والمسائل الاجتماعية، وعليه يكون الفقيه مقدماً على الآخرين، وبما أن الحقّ والتكليف متلازمان فحينما نثبت هذا الحقّ للفقيه يكون الآخرون ملزمين بمراعاة هذا الحق والخضوع للقرارات والقوانين التي يصدرها الفقيه، ولهذا السبب قلنا: على أساس (**النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم**)لو أنَّ النبي أصدر أمراً لشخص أنّ يتوجّه إلى جبهة القتال فإنّ عليه أن يمتثل حتى لو لم يكن راغباً بذلك، ولو أنَّ شخصاً كان قد أدّى خمس وزكاة ماله، وليس في ذمته حق شرعي، ولكن النبي أصدر له أمراً بأن يدفع للمجهود الحربي مبلغاً معيناً فإنه يكون مكلفاً بدفع هذا المبلغ وليس له حق الاعتراض .

وقد كان المرحوم الإمام الخميني ـ أعلى الله مقامه ـ كثيراً ما يردّد هذا المثال في درسه: لو قال لي الحاكم الشرعي : أعطني عباءَتك هذه، يجب أن أقول: سمعاً وطاعة، هذه حقيقة معنى ولاية الفقيه كما هي في ثقافتنا، وليس هناك أية شبهة تعتريها، وإنّ الرجل والمرأة، والشيخ والشابّ، وساكن القرية والمدينة كلّهم يعلمون بها ويقبلونها.

وهناك أيضاً شواهد متعددة على ذلك، منها قضية (التنباك) وحكم المرحوم الميرزا الشيرازي، فإن جميع الشيعة المعاصرين له، لمّا كانوا يعتقدون أنّ العلماء والمجتهدين، نوّاب لإمام الزمان(عليه السلام)، وأن ما يقوله نائب الإمام يجب إطاعته، فعندما أصدر فتواه (اليوم استعمال التنباك حرام ومخالفة لإمام الزمان) قاموا بتكسير جميع آلات الغليون، بل

(٣٧) الأحزاب: ٦ .

(٣٨) معاني الأخبار: ٦٨ .

حتى زوجة المَلِك ناصر الدين شاه قامت برمي غليونه على الأرض وكسّرته، ولم يخطر في أيٍّ ذهن أن يقول: كيف يحدث ذلك؟ وإنّ استعمال التنباك كان حتى الأمس محلّلا ولا إشكال فيه، فهل حلال الله وحرامه يتغيّر؟ بل إنّ الجميع حتى العلماء والمراجع الذين كانوا هم من أصحاب الفتوى التزموا بمراعاة حكم الشيرازي.

والآن بعد الالتفات إلى هذه التوضيحات وجلاء حقيقة مفهوم ولاية الفقيه، تبقى لدينا نقطة واحدة لابد من بيانها قبل الشروع في عرض أدلة ولاية الفقيه.

ولاية الفقيه: تقليدية أم تحقيقيّة؟:

لمّا كانت مسألة ولاية الفقيه متفرعة على بحث الإمامة لذا قد يقال: إنّ هذه المسألة (مسألة كلامية)، وإنّها متعلقة بـ (علم الكلام)، وهذا العلم بمعناه الخاص مرتبط بأصول الدين، أي المباحث المتعلقة بالله والنبوّة والمعاد، فبعد إثبات النبوّة في علم الكلام يطرح هذا السؤال: كيف تكون مسألة القيادة في المجتمع الإسلامي بعد نبيّ الإسلام؟ والشيعة طبقاً لما بأيديهم من الأدلة يرون أن حق قيادة المجتمع بعد النبي(صلى الله عليه وآله) ثابت للإمام المعصوم، وبعد إثبات إمامة المعصوم(عليه السلام) يطرح هذا السؤال: ما هو وضع قيادة المجتمع في مثل زماننا الذي لا حضور فيه للإمام المعصوم؟ وللاجابة عن هذا السؤال يطرح بحث ولاية الفقيه، ولمّا كان المشهور أنَّ التقليد في اُصول الدين غير جائز، تصوّر البعض أن ولاية الفقيه بالنحو الذي ذكرناه هي من مباحث اُصول الدين وعلم الكلام، فهي كالبحث عن إثبات وجود الله ونبوّة النبي، مسألة يجب على كل شخص أن يقوم بتحقيقها بنفسه، والخلاصة: أنها ليست مسألة تقليدية.

ولكن الواقع أن هذا التصور غير صحيح، ولابد أن نطرح بشأنه الملاحظات التالية:

أوّلاً: ليس كل مسألة من مسائل علم الكلام والفروع المرتبطة باُصول الدين لا يجوز فيها التقليد، ولابد لكل شخص أن يقوم بإثباتها بالأدلة والبراهين المعتبرة، بل هناك كثير من المسائل الكلامية التي يرجع فيها الناس إلى أصحاب الرأي في مجالها، ويرون ماذا يقولون؟

مثلا مسألة السؤال في الليلة الأولى بالقبر للميت، وهي من فروع بحث المعاد، ولكن ما هي الليلة الأولى؟ فاذا حصل الدفن نهاراً هل يجب أن نصبر إلى الليل لكي نقول: لقد حلّت ليلة القبر الأولى، ولو أنَّ شخصاً مات محترقاً حتى تحوّل بدنه إلى تراب تذروه الرياح، أو أصبح طعمة للحيوانات المتوحشة بحيث لم يبقَ من بدنه شيء ليدفن، فهل مثل

هذا لم تكن له ليلة دفن أُولى؟ أو ما هي كيفية السؤال في ليلة القبر الأُولى وما هي الأسئلة التي تطرح فيها؟ وما إلى ذلك من عشرات التساؤلات التي لم يجر معظم الناس تحقيقات بشأنها لحدّ الآن، وليس لدينا التخصص اللازم للتحقيق حولها لحدّ الآن، وإنّما تعلّمنا ما يخصّ الليلة الأُولى للقبر عن طريق قراءة الكتب، أو سماع أحاديث العلماء الذين نثق بهم، وكذلك مسألة ولاية الفقيه، فمع أنها ذات جنبة كلامية ومن فروع بحث النبوة والإمامة، ولكنها بلحاظ ماهيتها من المسائل التي لا يمتلك كل شخص القدرة على تحقيقها بنفسه، بل هي بحاجة إلى التخصص، ولابد فيها من الرجوع إلى متخصص هو مورد ثقة واعتماد، لاستماع وجهة نظره بشأنها.

ثانياً: مع أن مسألة ولاية الفقيه من جهة كونها متفرعة على بحث الإمامة تكون مسألة كلامية ومن فروع المباحث المتعلقة بأُصول الدين، إلاّ أنه من جهة وجوب إطاعة حكم الولي الفقيه على الناس. أو ما هي وظائف الوليّ الفقيه؟ وما هي حدود صلاحيّاته؟ ومسائل من هذا القبيل تكون من المباحث الفقهيّة، ولا شك أنه في المسائل المتعلقة بالفقه (فروع الدين) يكون التقليد جائزاً، بل واجباً بالنسبة لمعظم الأفراد.

وعلى كل حال يجب التنبيه على هذه النكتة، وهي: أن بحث ولاية الفقيه بحث تخصصي يتطلب التحقيق بشأنه أدوات خاصة، ولكن بما أن التساؤلات عنه كثيرة، وبما أنه من الأُمور الأساسية التي تهمّ مجتمعنا في الوقت الحاضر، فإننا سنحاول أن نعرض بأُسلوب بسيط بعض أدلة إثبات ولاية الفقيه، ومن أراد التفصيل الرجوع إلى الكتب والمجلات والبحوث التخصّصيّة المتعلقة بهذا الشأن.

أدلة إثبات ولاية الفقيه:

إن الأدلة التي أُقيمت على إثبات ولاية الفقيه نوعان: أدلة عقلية وأدلة نقلية، ولابد من الإشارة إلى أنَّ علماء الشيعة يعتقدون أنه لإثبات الحكم الشرعي يمكن الرجوع إلى أربعة أنواع من الأدلة، وهي: ١ ـ الكتاب. ٢ ـ سنة المعصومين(عليهم السلام). ٣ ـ الاجماع. ٤ ـ العقل. وإنه لا يلزم لإثبات الحكم الشرعي أن تكون لدينا آية أو رواية، وإنّما يمكن الاستعانة بالدليل العقلي المعتبر للتوصل إلى إثبات الحكم الشرعي، وبناءً على ذلك فإن قيمة الاستدلال على ثبوت ولاية الفقيه بالدليل العقلي لا تقل عن قيمة الإستناد في ذلك على

الأدلة النقلية من الآيات والروايات، ونحن سنذكر هنا دليلين عقليين لإثبات ولاية الفقيه، ثم نتبعهما بذكر دليلين نقليين.

أ: الأدلة العقلية:

الدليل العقلي الأوّل: ويتلخص هذا الدليل في مقدمات:

١ ـ إن من الضروري واللازم وجود الحكومة في المجتمع لأجل ضمان مصالح البشر الفردية والاجتماعية، والحيلولة دون وقوع الهرج والمرج والفساد واختلال النظام.

٢ ـ إن الحكومة التي يكون على رأسها المعصوم(عليه السلام) هي أعلى وأفضل شكل مطلوب للحكومة.

٣ ـ إنه في حال عدم إمكان الحصول على الشكل الأفضل والمطلوب للحكومة، يجب السعي لتأمين الحدّ الأكثر قرباً من الحدّ الأعلى والمطلوب، ولذا ففي بحثنا عندما تكون الأمة محرومة من المصالح التي تحققها حكومة المعصوم(عليه السلام)لابد أن نكون على الشكل الأكثر قرباً منها.

٤ ـ إنّ أقربيّة الحكومة لحكومة المعصوم تتألف من ثلاثة أُمور أساسيّة:

أوّلها: العلم بالأحكام الأساسيّة للإسلام (الفقاهة).

ثانيها: اللياقة الروحية والأخلاقية المانعة من الوقوع تحت تأثير الأهواء النفسيّة، والترغيب والترهيب (التقوى).

ثالثها: الكفاءة في مجال إدارة المجتمع، التي تتوقف على خصال وصفات من قبيل: الإدارك السياسي والاجتماعي، والوعي للمسائل الدولية، الشجاعة في التعامل مع الأعداء، والحدس الصائب في تشخيص الأولويات... إلى آخره.

ونستنتج من هذه المقدمات: أنّ الشخص الذي يكون في زمان غياب الإمام المعصوم(عليه السلام) واجداً لهذه الشرائط دون غيره، يجب أن يعهد إليه زعامة وقيادة المجتمع، وأن يجعل على رأس الحكومة; لينسّق أركانها، ويقودها نحو الكمال المطلوب، ولا يكون هذا الشخص إلاّ الفقيه الجامع للشرائط.

ونوضّح الآن هذا الدليل بالكلام على كلّ مقدمة من مقدماته:

إنَّ المقدمة الأولى لهذا الدليل هي البحث المعروف بضرورة وجود الحكومة، والذي تحدثنا عنه أيضاً في الفصول المتقدمة، وأشرنا هناك إلى الفرضيات المسبقة لنظرية ولاية

الفقيه، والتي كان أحدها قبول أصل ضرورة الحكومة للمجتمع، وقلنا هناك: إنّ أكثر علماء السياسة وغيرهم يقبلون بهذا الأصل، وليس هناك من يناقش فيه سوى الفوضويين والماركسيين. وعلى كل حال فهناك أدلة محكمة متعددة على ضرورة وجود الحكومة في المجتمع، التي تجعل هذه المسألة قطعية ويقينية، قال أمير المؤمنين عليّ(عليه السلام)بهذا الشأن:

«لابد للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر»[٣٩].

وهذه العبارة تشير بوضوح إلى ضرورة وجود الحكومة في المجتمع.

وأمّا المقدمة الثانية لهذا الدليل فهي بديهيّة أيضاً، وليست بحاجة إلى توضيح، فالمراد بالمعصوم هنا هو النبي والأئمة الاثنا عشر المعصومون(عليهم السلام)، الذين هم ـ في اعتقادنا نحن الشيعة ـ يتمتعون بخاصيّة العصمة، التي تعني عدم صدور الذنب والخطأ منهم، لا عمداً ولا سهواً، وإنّه لا نقص ولا إشكال على سلوكهم وأقوالهم وأفعالهم وقراراتهم، وهذه الخاصيّة تعني أنهم حائزون أعلى درجات الصلاحية للتعهد بأمر الحكومة، ذلك أن الحكام وأصحاب القرار إمّا أن ينحرفوا عن جادة الحق والعدالة بسبب سعيهم وراء شهواتهم أو مصالحهم الشخصية، فتؤدّي حكومتهم لفساد اُمور المجتمع، أو أنهم يضيّعون مصالح المجتمع بسبب سوء تصرفاتهم وقراراتهم غير الصحيحة، ونظرتهم غير الواقعية في مجال تقدير الاُمور، وأما الشخص المعصوم ـ فهو كما ذكرنا ـ يتمتع بخاصيّة العصمة التي تمنع من ارتكابه الذنب، ومن وقوعه في الخطأ والاشتباه في الفكر والعمل.

ومن ناحية اُخرى: فقد ثبت في محلّه من بحوث علم الكلام أنّ العصمة لها جذر في العلم وكمال البصيرة التي يتمتع بها المعصوم، وعلى هذا يمكن القول: إنّ المعصوم إنسان كامل، وإنّه يتمتع بالحدّ الأعلى من العلم والكمال، بنحو يمنع من وقوعه في الذنب والخطأ عمداً أو نسياناً، وبهذا يحكم كل عاقل أن حكومة مثل هذا الإنسان تتمتع بتمام مزايا الحكومة النموذجية والمطلوبة، وتحقق أعلى درجة ممكنة من المصلحة للمجتمع.

وأمّا المقدمة الثالثة لهذا الاستدلال التي ربما كانت أهم مقدماته، فينبغي أن نستفيد لتوضيحها من مثالين:

(٣٩) نهج البلاغة: الخطبة ٤٠.

لنفرض أنّ هناك عشرةً من أفراد الإنسان كلّهم صالحون وممتازون، ووجود كل واحد منهم مؤثر جداً ومفيد للمجتمع، وقد تعرّض هؤلاء الأشخاص جميعاً للغرق، ولو أننا استعملنا جميع الوسائل والإمكانات المتوفرة لدينا لإنقاذ الغرقى لم نتمكن إلاّ من إنقاذ سبعة منهم فقط، وأمّا الثلاثة الآخرون فإنّهم سوف يموتون غرقاً، ففي مثل هذه الحال بماذا يحكم العقل السليم؟ هل يقول: بما أن إنقاذ الجميع غير ممكن، وأنّ ثلاثة منهم سوف يموتون حتماً، فيجب أن لا نفعل شيئاً، أو أنه يقول: إذا لم يمكن انقاذ الجميع وأمكن انقاذ سبعة فقط، فلا فرق بين أن نقوم بإنقاذ أُولئك السبعة جميعهم، أو نقوم بإنقاذ بعض منهم ولو كان واحداً، أو أنّ حكم العقل القطعي سيكون هنا: إذا لم يمكن إنقاذ حياة الجميع (المصلحة التامة والكاملة) فيجب إنقاذ السبعة الباقين جميعهم (أقرب مرتبة إلى المصلحة التامة الكاملة)، ولا يجوز لنا أن نترك حتى واحداً منهم يموت غرقاً؟

من المسلّم أنّ حكم العقل القطعي سيكون هو الثالث، وأما غيره فلن يكون مقبولا بنظر العقل.

ولو فرضنا أن إنساناً تعرض لهجوم كوسج عليه في البحر، وعلمنا بأنه رغم إقدامنا على إنقاذه سوف يتمكن الكوسج من قطع إحدى رجليه أو كلتيهما، والخلاصة: حتى لو تمكّنا من إنقاذه، فإنّه سيصاب بنقص عضو من أعضائه.

والسؤال: في هذه الحالة، ما الذي يحكم به عقلنا؟ هل يقول: بما أننا لن نتمكن من إخراجه سالماً وصحيحاً فإذاً ليس من اللازم أن نفعل شيئاً من أجله، ويكفي أن نبقى جالسين نشاهد تطورات الموقف، أو أنّ عقل الإنسان ووجدانه السليم يحكم قطعاً بوجوب إنقاذه، حتى لو أُصيب بفقد إحدى ساقيه أو كلتيهما، وأنّ عدم إمكان إنقاذه مع بقائه صحيحاً وكاملا (المصلحة مئة بالمئة) لا يكون مجوّزاً لعدم إخراجه وانقاذه مع فقد ساقيه أو إحداهما (المصلحة الناقصة) ولا يسوّغ الجلوس ومراقبة الكوسج وهو يأكله؟ الجواب الصحيح واضح طبعاً.

إن حكم العقل في هذين المثالين مبني في الواقع على أساس قاعدة كليّة، هي موضع قبول وإذعان العقل، وهي القاعدة التي تشكّل المقدمة الثالثة لاستدلالنا (حينما لا يكون ممكناً تأمين وتحصيل المصلحة اللازمة والضرورية إلى الحدّ النموذجي والمطلوب، يجب تأمين أقرب مرتبة إلى ذلك الحدّ المطلوب)، وبحثنا الفعلي هو واقعاً أحد نماذج ومصاديق هذه القاعدة الكلّية، فإنَّ مصلحة وجود الحكومة هي مصلحة مهمة لا يمكن غضّ النظر

عنها، والحدّ المطلوب والنموذجي من هذه المصلحة إنما يتحقق بحكومة المعصوم، ولكن في الزمان الذي لا يتوفر فيه لدينا المعصوم وحكومته، ولا يتيسّر تأمين المصلحة بحدّها المطلوب والأوّلي، هل يجوز أن نضع يداً على اُخرى ولا نحاول أن نفعل شيئاً، أو أنه على الرغم من تمكننا من تحصيل المصلحة الأقرب إلى المصلحة النموذجية يجوز لنا أن نغضّ الطرف عنها، ونرضى بالمصلحة التي هي أقلّ منها بمراتب؟

إنّ العقل يحكم بأنَّ عدم الوصول إلى تحقيق المصلحة النموذجية لا يكون مبرراً لصرف النظر كلّياً عن أصل مصلحة وجود الحكومة، كما لا يمكن اعتبار جميع الحكومات على حدٍّ سواء، رغم اختلاف مراتبها، وجواز حاكمية كل واحدة منها بنحو متساو، وإنّما يجب حتماً السعي لتحقيق أقرب حكومة لحكومة المعصوم، وأقرب مصلحة للمصلحة النموذجية.

وأما فيما يتعلق بتوضيح المقدمة الرابعة ـ وهي آخر مقدمات هذا الاستدلال ـ فيجب أن نقول: إنّ ما يؤدّي إلى تأمين أعلى مراتب مصلحة الحكومة في حكومة المعصوم، ليس كامناً في جميع خصائصه السلوكية والأخلاقية والعلمية، والجسمية والروحية، والعائلية و... بل إنَّ ما له مدخلية أساسية في هذا المجال هو:

أوّلاً: وعيه الكامل بجميع جوانب الإسلام والأحكام الإسلامية، التي يمكن على أساسها توجيه المجتمع في المسار الإسلامي الصحيح، وهدايته للقيم الإسلامية.

ثانياً: حصانته الكاملة من الوقوع في أيّ نوع من أنواع الفساد والانحراف والإثم والسعي وراء المصالح الشخصية، و... ومن ثمَّ تمتعه بالبصيرة والإدراك الكامل ومهارته في تدبير الأمور المتعلقة بالمجتمع.

وعليه فعندما نقول في المقدمة الثالثة: يجب أن نصل إلى أقرب حكومة لحكومة المعصوم(عليه السلام) فإن هذه الحكومة هي التي يكون على رأسها شخص يكون في الخصائص الثلاث أفضل وأكمل فرد في المجتمع، ولمّا كانت إحدى تلك الخصائص معرفة الأحكام الإسلامية فلابد من كون هذا الفرد فقيهاً قطعاً; لأنّ مَن يستطيع أن يقول عن طريق التحقيق: (هذه أحكام الإسلام) هو الفقيه، طبعاً فإنّ الفقاهة وحدها ليست كافية، ولابد من التمتع بخاصيّـتين أخريين، هما: التقوى والكفاءة في إدارة اُمور المجتمع.

وعلى أساس هذه المقدمات التي أثبتنا صحة كل واحدة منها على حدة، تكون النتيجة المنطقية والقطعية: أنه في الزمان الذي لا تكون فيه حكومة المعصوم يجب التوجه إلى

الفقيه الجامع للشرائط; فإنَّ له حقَّ الحاكمية، ومع وجوده في وسط المجتمع لا تكون حكومة وحاكمية غيره مجازةً ومشروعة.

الدليل العقلي الثاني:

وهذا الدليل يتألف أيضاً من مقدمات، هي:

١ ـ إنّ الولاية على أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم هي من شؤون الله، ولا تثبت مشروعيتها لغيره إلاّ بنصب وإذن منه تعالى.

٢ ـ إنّ هذه السلطة القانونية وحق التصرف في أعراض ونفوس الناس قد منحت من جانب الله تعالى إلى النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)والأئمة المعصومين(عليهم السلام).

٣ ـ في الزمان الذي يحرم فيه الناس من وجود القائد المعصوم: إمّا أن يصرف الله تعالى نظره عن إجراء أحكام الإسلام الاجتماعية، أو يعطي الرخصة بإجرائها إلى شخص هو أصلح من الآخرين.

٤ ـ ولمّا كان صرف النظر عن إجراء الأحكام في ظرف عدم وجود المعصوم يستلزم ترجيح المرجوح، ونقض الغرض، ومخالفة الحكمة، فعليه يكون الفرض الثاني ثابتاً، أي أننا نستكشف بحكم العقل القطعي أن الترخيص بتنفيذ أحكام الإسلام الاجتماعية قد اُعطي لأصلح افراد المجتمع.

٥ ـ إنّ الفقيه الجامع للشرائط ـ أي ـ الفقيه الذي يتمتع بخصوصيتي التقوى والكفاءة لإدارة اُمور المجتمع وتأمين مصالحه ـ هو الأصلح من غيره للقيام بهذا الأمر.

وعليه فإنّ الفقيه الجامع للشرائط هو الفرد الأصلح، الذي منحه الله تعالى والأئمة المعصومون(عليهم السلام) رخصة تطبيق أحكام الإسلام الاجتماعية في ظرف حرمان الأمة من وجود القائد المعصوم.

والآن نشرع في توضيح مقدمات هذا الدليل:

أمّا المقدمة الأولى فهي المقدمة التي سبق أن أشرنا اليها عدة مرات، إحداها: في بحث الفرضيات المسبقة لنظرية ولاية الفقيه، والأخرى: في مبحث دور الأمة في الحكومة الإسلامية وأساس المشروعية، حيث تكلمنا عليها بشيء من التفصيل، وكان حاصل الكلام: بما أن الله تعالى هو خالق ومالك جميع الموجودات ومنها الإنسان، وبما أنّ العقل يحكم بأن

التصرف في ملك الآخرين هو عمل ظالم وغير صحيح، فبناءً عليه يكون حق التصرف في الإنسان وما يتعلّق به ثابتاً لله تعالى في المرتبة الأولى، وفي المرتبة الثانية يعطى من قبل الله لبعض أفراد الأمة.

وامّا المقدمة الثانية فقد تقدم بحثها أيضاً في دور الأمة في الحكومة الإسلامية، وقلنا: إنّ جميع المسلمين يعتقدون بأن حق التصرف في أموال وأعراض ونفوس الناس قد أُعطي من قبل الله تعالى للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، وأنّ الشيعة يعتقدون أن هذا الحق قد منح من بعد النبي لاثني عشر إماماً يتمتعون بخصوصيّة العصمة.

وأمّا المقدمة الثالثة والرابعة فهي في الواقع جواب عن هذا السؤال: ما هو تكليف الناس في زمان مثل زماننا يحرم فيه الناس من وجود النبي والإمام المعصوم؟ فهل أنه على الرغم من وجود الأحكام الاجتماعية الكثيرة، التي يستلزم تطبيقها التشكيلات الحكومية والسلطة السياسية يقوم الله تعالى بصرف النظر عنها وتنحيتها جانباً، ويقتصر على تطبيق أحكام الإسلام الفردية، أو أنّه يؤكّد كذلك على تطبيق الأحكام الاجتماعية للإسلام أيضاً؟

وبعبارة أُخرى: في زمان عدم حضور المعصوم في المجتمع، فالمتصور عقلا فرضان لا أكثر إمّا أن يتعلق غرض الله بتطبيق الأحكام الاجتماعية، أو لا، والآن نبحث في صحة أو خطأ كل واحد من هذين الفرضين.

لو قلنا: إنّه في زمن عدم حضور المعصوم(عليه السلام) لا يتعلّق غرض الله بتطبيق أحكام الإسلام الاجتماعية فيعمد إلى تعطيلها، ويقتصر على الأحكام الفردية من قبيل الصلاة والصوم والحج والطهارة والنجاسة، فيلزم من ذلك نقض الغرض، وخلاف الحكمة، وترجيح المرجوح، وهو مستحيل على الله تعالى.

وتوضيح ذلك: أننا نعتقد أساساً أن بعث الأنبياء وإنزال الشرائع السماوية إنّما يقوم على حقيقة أن الله تعالى لم يخلق هذا العالم والإنسان عبثاً وبلا هدف، وإنّما غرضه إيصال كل موجود إلى كماله، وأن الإنسان غير مستثنىً من هذه القاعدة، وأنّه مخلوق ليبلغ كماله الإنساني، ولكن بما أن العقل الإنساني وحده لا يكفي لمعرفة كماله النهائي وحدوده والمسير الصحيح إليه، لذا فإنّ الله تعالى عمد لإرسال الأنبياء وإبلاغ الأحكام والتوجيهات في إطار الدين، ليرشد الإنسان إلى طريق الكمال، وأنّ جميع التشريعات التي يحتويها الدين لها تأثير بنحو ما في إيصال الإنسان إلى الكمال، وبناءً عليه فإنّ الدين عبارة عن

ذلك البرنامج الموضوع من أجل كمال الإنسان، ومن هذا التحليل نعلم لو أنَّ الله تعالى قام بتعطيل القسم الأعظم من أحكام الإسلام، فهذا يعني أنه يقوم بنقض غرضه الذي هو إيصال الإنسان إلى الكمال; ذلك أنَّ الذي يؤمّن سعادة الإنسان ويوصله إلى كماله الذي يهيئه له ظرف وجوده هو مجموع أحكام وتعاليم الدين، لا قسم منها فقط، ولهذا السبب نجد أنّ القرآن الكريم يرفض بشدّة أن يؤمن الإنسان ويعمل ببعض تعاليم الدين دون بعض، قال تعالى:

(أفتُؤمنون ببعضِ الكتابِ وتكفرونَ ببعض فما جزاءُ مَن يفعلُ ذلك منكم إلاّ خزيٌ في الحياةِ الدنيا ويومَ القيامة يردّون إلى أشدِّ العذاب)(٤٠).

وأساساً فإن الأحكام الاجتماعية للإسلام إذا لم يكن لها أي تأثير في سعادة الإنسان لما وضعت من أوّل الأمر، وعليه فإنّ تأثير هذا القسم من الأحكام في سعادة الإنسان وكماله ثابت قطعاً، ولأجل ذلك يكون من البديهي أن يؤدي تعطيلها إلى الإخلال بكمال وسعادة الإنسان، وهذا مخالف للحكمة ويستحيل صدوره من الله تعالى.

وكما قلنا في توضيح احدى مقدمات الدليل العقلي الأوّل: إنّه بناءً على حكم العقل عند عدم إمكان تحصيل وتأمين المصلحة اللازمة والضرورية في حدّها الأعلى والكامل، فإنّه يجب تحصيل أقرب المراتب إلى المصلحة الكاملة، وأنّ عدم إمكان تحصيل المصلحة الكاملة لا يكون مسوّغاً لغض النظر عن تحقيق أصل المصلحة بنحو كلّي، أو الاكتفاء بالمراتب الدنيا من المصلحة، مع إمكان تحصيل المراتب الأعلى منها، وبالالتفات إلى هذه القاعدة نقول: إنّ اللازم من تطبيق أحكام الإسلام هو تشكيل الحكومة التي لا تتأمّن مصلحتها الكاملة إلاّ في حكومة المعصوم(عليه السلام)، فإذا لم يكن المعصوم حاضراً في المجتمع يدور الأمر بين:

أ ـ أن تكون رخصة تطبيق الأحكام بيد الفرد الأصلح من الآخرين، فنحصل بذلك على تحقيق أعلى مرتبة من المصالح يمكن تحصيلها بعد حكومة المعصوم.

ب ـ أنه على الرغم من إمكان تحصيل المراتب العليا من المصالح نحكم بأن جميع المراتب على السواء، ولا يلزم تحصيل المرتبة العالية.

ج ـ أنه على الرغم من إمكان تحقيق بعض المراتب بتطبيق الأحكام الاجتماعية للإسلام، فإننا نصرف النظر عن تحقيق هذه المصلحة بنحو كليّ وواضح أنّ الرأي (ألف)

(٤٠) البقرة: ٨٥.

هو الراجح على الرأيين (ب ، ج)، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا، ويستحيل صدوره من الحكيم.

وبهذا البيان يتحقق البرهان على المقدمة الثالثة والرابعة، وإلى هنا يثبت أننا نكتشف بحكم العقل أنه في زمان عدم حضور المعصوم، تكون رخصة تطبيق الأحكام الاجتماعية للإسلام ممنوحة للشخص الذي هو أصلح من غيره، وفي غير هذه الصورة يحصل نقض للغرض، ومخالفة للحكمة، وترجيح للمرجوح، من قبل الله تعالى، وهو مستحيل.

والآن، وبعد أن ثبت أن رخصة تطبيق أحكام الإسلام في زمان عدم حضور المعصوم(عليه السلام) معطاة لأصلح أفراد المجتمع يطرح هذا السؤال: من هو هذا الفرد؟ وما هي الخصائص التي تجعل أحد الأفراد أصلح من غيره لمنصب الحكومة؟

لقد أوضحنا جواب هذا السؤال أيضاً عند توضيحنا للمقدمة الرابعة للدليل العقلي الأوّل، وقلنا: إن من بين جميع خصوصيّات وصفات المعصوم(عليه السلام) التي تجعل حكومته أكمل حكومة ثلاث خصوصيّات، وهي: العصمة، العلم والمعرفة الكاملة بقوانين وأحكام الإسلام، وإدراكه ومعرفته بالمسائل الاجتماعية وكفاءته في تدبير أمور المجتمع، وعليه فإنّ الشخص الذي يكون أقرب من غيره إلى هذه الصفات الثلاث يكون أصلح من الآخرين، وليس هذا الشخص سوى الفقيه العارف بأحكام الإسلام، المتقي، الذي يمتلك الكفاءة لتدبير أمور المجتمع.

وبإثبات هذه المقدمة تكون النتيجة: أنّ الفقيه الجامع للشرائط هو الشخص الأصلح المجاز من قبل الله وأوليائه المعصومين(عليهم السلام)بتطبيق الأحكام الاجتماعية للإسلام، في زمان الغيبة الذي يحرم فيه المجتمع من القيادة المعصومة.

ب ـ الأدلّة النقلية:

قلنا: إنّ مستند إثبات ولاية الفقيه هو الأدلة العقلية، والأدلة النقلية أيضاً، والأدلة النقلية على هذه المسألة هي الروايات الدالة على إرجاع الناس إلى الفقهاء لرفع حاجاتهم لدى الحكومة (خاصة مسائل القضاء والمنازعات الحقوقية)، أو التي عبّرت عن الفقهاء بأنهم (أمناء) أو (خلفاء) أو (وارثون) للأنبياء، وأن بيدهم مجاري الأمور، وقد أجريت بحوث موسعة حول سند هذه الروايات ودلالتها، ليس هنا مجال الإشارة لها، ويجب مراجعة الكتب والرسائل المفصلة والمتخصصة في هذا الموضوع.

ومن بين الروايات المذكورة: مقبولة عمر بن حنظلة، ومشهورة أبي خديجة، والتوقيع الشريف الصادر جواباً عن سؤال إسحاق بن يعقوب، وفي نظرنا فإنه لا يسوغ التشكيك بسند هذه الروايات مع تمتّعها بالشهرة الروائية والفتوائية. وأمّا من ناحية دلالتها فهي في نظرنا واضحة في نصب الفقهاء واسطة للإمام المقبوض اليد، وعليه يسري ملاك نصب الفقيه في زمان الحضور إلى نصبه في زمان الغيبة، وبالاصطلاح العلمي بـ (دلالة الموافقة) يكون نصب الفقيه في زمان الغيبة ثابتاً، وأنّ احتمال إيكال نصب ولي الأمر في زمن الغيبة إلى الناس، مضافاً إلى عدم وجود أقل دليل عليه فإنّه لا ينسجم مع الربوبية التشريعية لله تعالى، وهي مفاد الآية: (**إن الحكم إلاّ لله**)، وأدلة اُخرى، وليس هناك أيّ فقيه شيعي ـ ما عدا بعض المتأخرين ـ قد طرح هذا الأمر حتى بمستوى الاحتمال.

وعلى كل حال، فإنّ الروايات المذكورة تعدّ مؤيدات جيدة للأدلة العقلية التي عرضناها، وإذا أراد أحد أن يناقش في دلالة الروايات فإنّ استنادنا إلى الأدلة العقلية سيبقى قائماً.

وبعد هذه المقدمات التوضيحية نذكر الآن بعضاً من الأدلة النقلية على مسألة ولاية الفقيه:

الدليل النقلي الأوّل:

الرواية المشهورة بين الفقهاء بـ (التوقيع الشريف) الذي أورده عالم الشيعة الكبير الذي يقلّ نظيره المرحوم الشيخ الصدوق في كتاب (إكمال الدين)، وهذا التوقيع هو في الواقع جواب كتبه حضرة ولي العصر إمام الزمان(عليه السلام) عن رسالة إسحاق بن يعقوب، التي تضمنت أسئلة وجّهها لمحضره الشريف، ومن جملتها: ما هو تكليفنا فيما يخص (الحوادث الواقعة) التي ستحصل في زمان الغيبة؟ فأجابه الإمام(عليه السلام) بهذا الشأن:

«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»[٤١].

وإذا كان المراد بـ (الحوادث الواقعة) و(رواة الحديث) في هذا التوقيع معلوماً، فحينئذ ستكون دلالته على إثبات مدعانا، وهو: إثبات ولاية الفقيه واضحة.

(٤١) إكمال الدين ١:٤٨٣.

أمّا بصدد توضيح المراد من (الحوادث الواقعة) الواردة في نصّ التوقيع الشريف، فيجب أن نقول: من البعيد جداً أن يكون مقصود إسحاق بن يعقوب من العبارة هو الأحكام الشرعية والمسائل المتعارف كتابتها حالياً في الرسائل العملية، وسبب ذلك:

أوّلاً: أنّ من المعلوم لدى الشيعة وجوب الرجوع في مثل هذه المسائل إلى علماء الدين العارفين بأخبار وروايات النبي والأئمة(عليهم السلام)، ولا حاجة للسؤال عن ذلك، فإنّه مماثل لزمان حضور الأئمة أنفسهم(عليهم السلام)، فإنهم لوجود بعض المشاكل التي منها بُعد المسافة بينهم وبين الشيعة، كانوا يأمرون شيعتهم أن يرجعوا لمعرفة المسائل الشرعية إلى أشخاص نظير يونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، وكذلك النوّاب الأربعة في زمن الغيبة الصغرى لإمام الزمان، وكانوا جميعاً من الفقهاء وعلماء الدين، وهم خير شاهد واضح على ما ندّعيه. والخلاصة: أنّ هذه المسألة ليست شيئاً جديداً على الشيعة.

وثانياً: لو كان مراد اسحاق بن يعقوب من الحوادث الواقعة هو الأحكام الشرعية لكان من المناسب أن يستعمل تعبيرات نظير: ما هي وظيفتنا في مورد الحلال والحرام؟ أو: ما هو تكليفنا فيما يخصّ أحكام الله؟ وأمثال هذه العبارات التي كانت شائعة ورائجة، ومستعملة أيضاً في سائر الروايات، واما عبارة (الحوادث الواقعة) فإنّها لم تكن مستعملة للتعبير بها عن الأحكام الشرعية.

وثالثاً: أنّ دلالة الألفاظ تابعة لوضعها، وكلمة (الحوادث الواقعة) ليست من حيث اللغة والدلالة الوضعية بمعنى الأحكام الشرعية، وإنّما لها معنى أوسع بكثير، يشمل المسائل والمشكلات التي تقع في المجتمع، وعليه فإنّ سؤال إسحاق بن يعقوب من الإمام ولي العصر(عليه السلام) كان في الواقع: ما هو موقفنا من المسائل والمشاكل الاجتماعية التي ستحدث في المجتمع الإسلامي مستقبلا؟ ولأي مرجع يجب أن نرجع؟ فكتب الإمام في جوابه: ارجعوا إلى رواة حديثنا، فلنرَ الآن مَن هم المقصودون بـ (رواة الحديث)؟

يمكن لقائل أن يقول: المراد بذلك كل شخص يكون لديه ـ مثلا ـ كتاب أصول الكافي أو وسائل الشيعة، أو أي كتاب روائي آخر، فيقرأ رواياته وينقلها للناس، ولكن بقليل من الدقة والالتفات يعلم خطأ هذا التصوّر; لأن مَن يريد في زماننا نقل قول النبي(صلى الله عليه وآله) أو الإمام الصادق وبقية الأئمة(عليهم السلام)، يجب أن يكون لديه طريق للعلم بأن هذا الحديث الذي يقوم بنقله صادر واقعاً عن النبي أو الإمام الصادق أو باقي الأئمة(عليهم السلام)، وفي غير هذه الصورة لا يحق له أن يقول: هذا ما قاله الإمام الصادق. ولو أنه نقل حديثاً أو

رواية لم يجد طريقاً معتبراً يثبت نسبتها إلى الإمام، ومع هذا نسبها إلى الإمام الصادق أو سائر الأئمة فان هذا يكون من مصاديق الكذب والافتراء على النبي والائمة(عليهم السلام)، وهو من كبائر الذنوب.

وبعبارة أدق: اذا أراد شخص أن ينقل حديثاً عن النبي أو أحد الأئمة فلابد أن ينسبه اليه استناداً إلى حجة معتبرة شرعاً، وواضح أن نقل الحديث بهذا النحو يحتاج إلى تخصص، وليس المراد بذلك التخصص في علم الطب أو الهندسة أو الحاسوب (الكومبيوتر) أو بقية العلوم، بل المراد به التخصص في علم الفقه، والفقيه هو الذي يتمتع بمثل هذا الاختصاص، وعليه فالمراد بـ (رواة الحديث) في الواقع هم الفقهاء وعلماء الدين.

وباستيعاب التوضيح الذي طرحناه لـ (الحوادث الواقعة) و(رواة الحديث) يصبح من الواضح جداً معنى التوقيع الشريف الصادر من إمام الزمان(عليه السلام)، وحاصله: (في المشاكل والمسائل الاجتماعية التي تقع في زمان الغيبة في المجتمع الإسلامي يجب الرجوع إلى الفقهاء وعلماء الدين، لأنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم)، ودلالة مثل هذا الكلام على ولاية الفقيه في زمن الغيبة بمنتهى الوضوح.

الدليل النقلي الثاني:

والرواية الأُخرى التي يمكن الاستناد اليها في إثبات ولاية الفقيه هي المقبولة المشهورة لعمر بن حنظلة، التي بيّن فيها الإمام الصادق(عليه السلام)تكليف الأمة في مجال حلّ المنازعات، والرجوع في ذلك إلى مرجع يمتلك الصلاحية لأن يكون حاكماً على المسلمين.

قال(عليه السلام): «**مَنْ كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبَلْ منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردَّ، والرادِّ علينا كالراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله**»[٤٢].

ومن البديهي أنّ عبارة «قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» في هذا الحديث لا تقبل الانطباق إلاّ على شخص الفقيه المجتهد في أحكام الدين، ومراد

(٤٢) أصول الكافي ١:٦٧، وسائل الشيعة ١٨:٩٨.

الإمام(عليه السلام) قطعاً هو أولئك الفقهاء والعلماء الذين عرّفهم بوصفهم حكاماً للمسلمين، واعتبر حكمهم مماثلاً لحكمه، ومن البديهي أنّ إطاعة حكم الإمام(عليه السلام) لازمة وواجبة، وعليه تكون إطاعة حكم الفقيه لازمة وواجبة أيضاً، ولهذا صرّح الإمام(عليه السلام) بأن الردّ على الفقيه وعدم قبول حكمة بمنزلة رفض حاكمية الإمام المعصوم والاستخفاف بحكمه، الذي هو من كبائر الذنوب التي لا تقبل المغفرة; لأن عدم قبول حكم الإمام المعصوم(عليه السلام) هو عين رفض حاكمية الله التشريعية، التي هي معصية على حدّ الشرك بالله، والقرآن الكريم يقول عن الشرك:

(إنَّ الشركَ لَظلمٌ عظيمٌ)[٤٣].

(إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[٤٤].

وعلى أساس هذه الرواية الشريفة فان التمرّد على حاكمية الفقيه وعدم قبولها يكون ظلماً ومعصية كبيرة لا تقبل الصفح والغفران.

وإنّ الإشكال الذي يطرح عادةً على الاستدلال بهذه الرواية هو: أنّ هذه الرواية صادرة جواباً عن سؤال من الراوي يتعلق بالاختلافات الحقوقية والنزاعات الشخصية التي تقع بين الشيعة، وأنه ما هي وظيفة المكلف بهذا الشأن؟ هل يرجع إلى القضاة والمؤسسات القضائية في الحكومة العباسية الغاصبة، أو أنَّ هناك تكليفاً آخر؟ فصدر جواب الإمام(عليه السلام) بهذا الشأن، فمقبولة عمر بن حنظلة متعلقة في الواقع بمسألة المقاضاة وتطبيق أحكام الإسلام القضائية، التي هي جانب من جوانب الحكومة، مع أن بحث ولاية الفقيه يتعلق بكل جوانب الحكم وتطبيق جميع أحكام الإسلام، وعليه فاذا قبلنا هذه الرواية ولم نناقش في سندها ونشكل عليه فإنما نقبلها في حدود كونها تمنح للفقيه حق الحاكمية والتدخل في أُمور القضاء فقط، وليست دالة على أكثر من ذلك.

ويمكن الردّ على هذا الإشكال بالقول:

أوّلاً: صحيح أن سؤال الراوي في مورد خاص وهو مسألة القضاء، إلاّ أنّ المشهور لدى الفقهاء أنه ليس في كل مورد تكون خصُوصيّة السؤال سبباً في حصر الجواب بمورد السؤال فقط وعدم شموله لبيان موارد أُخرى، بل يمكن أن يكون السؤال خاصاً بمورد معيّن ويكون جوابه عاماً وكلّياً، فمثلا في باب الصلاة هناك روايات كثيرة يسأل فيها الراوي عن رجل في حال الصلاة، فيحدث كذا وكذا...؟ ففي مثل هذه الروايات ليس هناك

(٤٣) لقمان : ١٣.
(٤٤) النساء: ٤٨.

فقيه يقول: إنّ جواب الإمام(عليه السلام)يبيّن فقط حكم الرجل المصلّي، وإنّه إذا حدثت نفس الأمور للمرأة التي هي في حال الصلاة فلا يثبت لها الحكم المذكور في جواب الإمام، وإنّما تعامل الفقهاء مع روايات من هذا القبيل بأن يحملوا الحكم المذكور في الجواب على كلّ مصلٍّ بنحو يشمل الرجل والمرأة، على الرغم من كون السؤال عن الرجل.

ثانياً: في مقبولة عمر بن حنظلة ورد قوله(عليه السلام): إنّ مثل هذا الشخص الذي «روى حديثنا ونظر في حلالنا وعرف أحكامنا» قد جعلته عليكم حاكماً، ولم يقل: جعلته عليكم قاضياً، وهناك اختلاف بين العبارتين، فقوله في الثانية «حاكم» فيه عموم وإطلاق يشمل جميع موارد الحكومة والحاكميّة.

وعلى كل حال فإنّه بعد الالتفات إلى نماذج الأدلة العقلية والنقلية التي ذكرناها لا يبقى تردّد في قبول أنه في زمان غيبة الإمام المعصوم يكون حقّ الحكومة والحاكمية مجعولاً فقط للفقيه الجامع للشرائط، وأن أيَّ حكومة لا يكون على رأسها فقيه، ولم تعهد إدارة أمورها إلى رأيه وفتواه، فإنّها مهما كانت ليست سوى حكومة طاغوتية، ومساعدتها وتأييدها معصية محرّمة، وكذلك إذا كان الفقيه الجامع للشرائط مبسوط اليد وتوفرت له ظروف إقامة الحكومة تكون إطاعته واجبة بمقتضى الأدلة التي سقناها، والتخلف عن حكومته وحاكميته معصية محرمة; لأن الإمام(عليه السلام) قال: «فهو حجتي عليكم»، وقال: «فاذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردَّ»، وهذا نظير ما لو عيّن أمير المؤمنين(عليه السلام) في زمان حكومته شخصاً لإدارة إحدى المناطق فإنّ إطاعته تكون واجبة، ومخالفته تُعدُّ مخالفة لأمير المؤمنين(عليه السلام)، فلو عين ـ مثلا ـ مالك الأشتر عاملا له على مصر فلا يحقّ لأي أحد أن يخالف أوامر مالك، ويقول: مع علمي بتعيين الإمام عليّ لمالك فإنّني لا أُطيع أوامره; لأنّه ليس معصوماً، وهو ليس نفس عليٍّ، فلا اكون ملزماً بطاعته، وليس هناك أيّ إشكال شرعيّ يتوجّه إليّ.

فمن البديهي أنَّ هذا النوع من الاستدلال خطأ وباطل، وأنّ مخالفة مالك مع تنصيب الإمام عليٍّ له ليست جائزة قطعاً، ومفاد الأدلة التي ذكرناها هو هذا أيضاً، وأنّ الفقيه في زماننا الحاضر منصوب من قبل الله وصاحب الزمان(عليه السلام)، ولذا قال الإمام(عليه السلام): إنّ مخالفته ليست جائزة شرعاً.

مفهوم ولاية الفقيه المطلقة

إنّ مقتضى الأدلة التي قدّمناها لإثبات ولاية الفقيه هو ثبوت الولاية المطلقة له، ومعنى ذلك: أن جميع الصلاحيات الثابتة للإمام المعصوم(عليه السلام)بوصفه ولي أمر المجتمع الإسلامي ثابتة أيضاً للوليّ الفقيه، إلاّ إذا قام دليل على أنّ بعضاً من صلاحيات الإمام المعصوم لم تمنح للوليّ الفقيه، ومن هذا القبيل ما يراه المشهور من فقهاء الشيعة في مسألة الجهاد الابتدائي، وأن إعلان هذا الجهاد من صلاحيّات الإمام المعصوم(عليه السلام) خاصة، ومع غضّ النظر عن هذه الموارد القليلة جداً ليس هناك أي تفاوت بين ولاية النبي والأئمة المعصومين(عليهم السلام)وبين ولاية الفقيه، وهذا هو ما يعبّر عنه بـ (ولاية الفقيه المطلقة)، وعبَّر عنه مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني(رحمه الله) بقوله: «ولاية الفقيه كولاية رسول الله(صلى الله عليه وآله)».

ومن الشبهات التي تثار أحياناً على أصل ولاية الفقيه، وأحياناً اُخرى على كونها (مطلقة) قولهم: إنّ ولاية الفقيه وخاصة ولايته المطلقة هي الحكومة الاستبدادية، وليس الفقيه إلاّ دكتاتوراً، يعني: أن الفقيه حينما يتسلّم السلطة فإنه يفعل ما يشاء، وينفذ أيّ حكم يريد، وينصّب ويعزل أي شخص يُعجبه، وباختصار: تكون صلاحياته مطلقة ولا تتوجه له أية مسؤولية .

وبعبارة اُخرى: إنّ الحكومة نوعان: الحكومة الليبرالية التي تقوم على أساس الانتخاب ورغبة الناس، والحكومة الفاشستية التي تخضع لرأي وتنظير الفرد، وبالبيان الذي تقدمتم به لنظام ولاية الفقيه، وبما تصرحون به أيضاً من أنَّ نظام ولاية الفقيه ليس ليبرالياً فيجب أن تقبلوا طبعاً أنه نظام فاشستي.

وفي الجواب عن هذه الشبهة نقول: إنّ تقسيم الحكومة إلى قسمين وحصرها في نوعين: ليبرالي وفاشستي هو مغالطة، إذ أنّ هناك قسماً ثالثاً للحكومة يمكن أن نتصوره، لا يحكم فيه رئيس الدولة على أساس رغبات وأذواق الناس (الحكومة الليبرالية)، ولا على أساس رغباته وذوقه الشخصي (الحكومة الفاشستية)، وإنّما على أساس رغبة وإرادة الله تعالى، والتبعية للقوانين والأحكام الإلهية، ونظام ولاية الفقيه هو من النوع الثالث، وعليه لا يكون فاشستياً.

وبهذا يتضح أيضاً أن القول بأن ولاية الفقيه المطلقة تعني أن للفقيه أن يتصرف بما يشاء، ولا يكون مسؤولا أمام أحد هو قول لا واقع له، ومردّه إلى الخطأ في تفسير كلمة (مطلقة) أو تعمد إساءة تفسيرها لإغراض خاصة، وعلى كل حال فاللازم هنا للردّ على هذه المغالطة أن نوضّح المراد بقيد «مطلقة» في عبارة (ولاية الفقيه المطلقة).

إن كلمة «المطلقة» تشير إلى معان مترابطة مع بعضها، نشير اليها في نقطتين:

الأولى: إنّ الولاية المطلقة للفقيه مقابلة للولاية (المحدودة) التي كان يتمتع بها الفقهاء في زمان الطاغوت، فإنه في عهد الطاغوت السابق على انتصار الثورة الإسلامية، المعبّر عنه بزمان عدم بسط اليد لم يكن بوسع الفقهاء الشيعة بسبب محدودية قدراتهم، والموانع التي كانت تضعها حكومة الطاغوت أمامهم أن يتدخّلوا في الأمور الاجتماعية، ولم يكن باستطاعة الناس أن يرجعوا إلى الفقهاء إلاّ في بعض أمورهم الاجتماعية الخاصة بصورة سرّية وبعيداً عن عيون السلطة، فيرجعون اليهم ـ مثلا ـ في موارد الزواج والطلاق والوقف وبعض المنازعات القانونية، وكان الفقهاء يبتّون في هذه الأمور استناداً إلى الولاية الثابتة لهم، ولكن كما أشرنا فإن إعمال الولاية من جانب الفقهاء كان محدوداً جداً، ولم يكن بوسعهم أن يتدخلوا بمستوى الحق الثابت لهم شرعاً، أو يتصرفوا بمقتضى الصلاحيات الممنوحة لهم شرعاً من الله تعالى والأئمة المعصومين(عليهم السلام)، وبانتصار الثورة الإسلامية في إيران وتشكيل الحكومة الإسلامية من قبل الإمام الخميني(رحمه الله) توفرت أرضية إعمال الحاكمية الكاملة لفقهاء الشيعة، وتمكن الإمام بوصفه فقيهاً على رأس هذه الحكومة من امتلاك القدرة على التدخل وإعمال حاكميته التي يخوّله إيّاها منصب الولي الفقيه، ففي هذا الزمان تمكن الفقيه من استعمال مطلق الصلاحيات والحقوق الممنوحة له من جانب صاحب الشريعة ومالك العالم والإنسان، وأزيحت من أمامة كافة العقبات التي كانت تضعها الحكومات الطاغوتية، وبناءً عليه فإنّ الولاية المطلقة للفقيه،

هي الولاية المقابلة لولايته المحدودة في زمان حكومة الطاغوت، ومنه يتضح أنه ليس لها أيّ علاقة بالدكتاتورية والاستبداد.

النقطة الثانية: أنّ الولاية المطلقة للفقيه إشارة إلى أنّ كل فقيه يكون على رأس السلطة، فإنّ كلّ الصلاحيات والحقوق اللازمة والضرورية لإدارة الدولة تكون ثابتة له، وبهذا اللحاظ لا وجود لأي تفاوت بينه وبين الإمام المعصوم(عليه السلام)، أي أنه لا يمكن القول بأن بعضاً من الصلاحيات والحقوق التي تتوقف عليها إدارة الدولة تختص بالمعصوم(عليه السلام) فقط، فإذا كان على رأس الدولة معصوم أمكنه الاستفادة من تلك الصلاحيات، وأمّا الفقيه فليس بإمكانه وليس من حقه الاستفادة منها.

من البديهي أنّ هذا الكلام ليس مقبولا; ذلك أنّ تلك الحقوق والصلاحيات إذا كانت لازمة لإدارة الدولة، وعدمها يوجب الخلل في المجال الإداري، ولا يتمكن الحاكم بدونها من القيام بوظيفته في إدارة شؤون المجتمع فمعه لا يمكن عقلا اعتبار أي فرق بين الإمام المعصوم والوليّ الفقيه، وأنّ أيّ نوع من المحدودية للفقيه في مجال الحقوق والصلاحيات مساو تماماً لضياع المصالح العامة، وتفويت المنافع على المجتمع الإسلامي، فلابد أن يتمتع الفقيه كالإمام المعصوم(عليه السلام)بمطلق الحقوق والصلاحيات.

واتضح بهذه النقطة الثانية أنّ كلمة «المطلقة» ليس لها أيّ ارتباط بالحكومة الفاشستيّة أو الديكتاتورية، وإنّما تشير إلى أمر عقليّ ومسلّم وواضح جداً، ومقبول وموجود لدى جميع الحكومات.

وهناك موضوع آخر تشير له الولاية المطلقة للفقيه يتعلق بهذا السؤال: هل أنّ مجال تصرف وصلاحيّات الولي الفقيه منحصر بحدود القضايا الضرورية والاضطرارية، أو أنّه حتى لو لم تصل المسألة إلى هذا الحدّ، ولكن يوجد في البين رجحان عقلي أو عقلائي فإنّ الفقيه مجاز بالتصرف؟ يحسن توضيح الموضوع بمثال مناسب:

الفرض الأوّل: لو أنّ وضعية المرور في المدينة تعاني من مشكلة جديّة، وبسبب قلة الشوارع أو ضيقها فإنّ أصحاب السيارات يضطرّون إلى التوقف ساعات متوالية بنحو يقرر معه المختصون من ذوي الأمانة والخبرة أن فتح بضعة شوارع عريضة لازم وضروري.

أو أنَّ تلوّث هواء المدينة وصل إلى حدٍّ أخذ معه المختصون والأطباء يحدّرون الناس والحكومة بصورة متكررة، واقترحوا أنّ طريق الحلّ يتمثل بإحداث حدائق واسعة.

ففي مثل هذه الموارد لا شك أنّ الوليّ الفقيه يستطيع الاستفادة من صلاحيّاته الحكومية، ويأمر بفتح الشوارع وإحداث الحدائق العامة، حتى لو لم يَرض أصحاب الأملاك والأراضي التي تتعرض للهدم بسبب ذلك، بعد إعطاء تعويضات عادلة لهم تجبر خسائرهم.

الفرض الثاني: أنّه لو أردنا أن نجمّل إحدى المدن بإنشاء ساحة أو حديقة عامة في إحدى مناطقها، ولكن لم يكن الوضع بحيث يترتب على عدم إنشاء الحديقة أو الساحة مشكلة في نظام المرور أو تلوّث الهواء، وكان إنشاء الحديقة أو الساحة مستلزماً لتخريب البيوت والحوانيت والتصرف في الأملاك، التي لا يرضى بعض أصحابها أحياناً بهدمها حتى لو عوّضتهم الدولة بما يساوي قيمتها الفعلية، فهل أن نطاق ولاية الفقيه شامل أيضاً لمثل هذه الموارد، فيستطيع رغم عدم موافقتهم أن يصدر أمراً بالهدم وإقامة الحدائق وفتح الشوارع؟

إنّ ولاية الفقيه المطلقة معناها: أنّ صلاحيات الولي الفقيه ليست محدودة بحدّ الضرورة والاضطرار، ولكنّها مطلقة وشاملة حتى للأمور التي لا تصل إلى ذلك الحدّ، إلاّ أنها سائغة في نظر العقل والعقلاء، فليس من اللازم أن يكون الغرض من النحو الأوّل لكي يجوز للفقيه أن يأمر بفتح الشوارع والحدائق ويتدخل في الأمور الاجتماعية، وإنّما صلاحياته شاملة للفرض الثاني أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذه الصلاحيات ليس لها أية علاقة بالاستبداد والدكتاتورية والفاشيّة.

وبهذا يتّضح أنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تعني بحال أنّ الفقيه يتصرف كما يشاء، دون أن يكون هناك مبنى وملاك لتصرفاته، وأنه لا يستند في حكمه إلاّ لنظره الشخصي ومزاجه وميوله النفسيّة، وإنّما الولي الفقيه هو المنفّذ والمطبق لأحكام الإسلام، وأنّ دليل ولايته يرتبط بتطبيقه لأحكام الشرع الإسلامي المقدّس، وتأمين مصالح المجتمع الإسلامي عن طريق تطبيق هذه الأحكام، وبديهي أنّ أسس اتخاذ القرارات والانتخابات والعزل والتعيين وجميع نشاطات الفقيه قائمة على أحكام الإسلام، وتحقيق مصالح المجتمع، ورضى الله تعالى، ولو أنّ الفقيه عدل عن هذه الأسس، فإنه سوف يفقد صلاحياته، وتزول ولايته تلقائياً، ولا يطاع في أيّ أمر من أوامره.

وعليه فإنّ بإمكاننا القول: إنّ ولاية الفقيه هي في الواقع ولاية القانون; لأنّ الفقيه ملزم ومكلف بأن يعمل في حدود قوانين الإسلام، وليس من حقّه أن يتعدّى هذه الحدود، وكذلك شخص النبي(صلى الله عليه وآله)والأئمة المعصومون(عليهم السلام)، ولأجله نستطيع التعبير بدلا

عن «ولاية الفقيه» بعبارة «حكومة القانون»، مع الالتفات طبعاً إلى أنّ المراد بالقانون هنا: قانون الإسلام، ولا ننسى أيضاً ما ذكرناه في الفصل الرابع: أنّ من شرائط الولي الفقيه «العدالة»، والمراد بالعادل هو مَن يدور عمله على محور أوامر الله ونواهيه، لا على محور أهواء النفس، وبهذا يتضح بطلان الادّعاء بأنّ الولي الفقيه بوسعه أن يعمل ما يشاء وفقاً لرغباته وأهوائه، وأن يفرض ما يريد على الآخرين، وإنّما يجب القول: إنّ الفقيه العادل هو ذلك الشخص الذي يحكم على أساس أحكام «الدين» وإرادة «الله».

إنّ أعداء الإسلام وعلماء الدين في بعض أحاديثهم ومؤلفاتهم يعمدون إلى الكذب بشأن ولاية الفقيه، ويزعمون أنّ الولاية المطلقة للفقيه تعني: أنّ صلاحيات الفقيه تمتدّ إلى كل شيء، حتى أنّ بإمكانه أن يغيّر التوحيد وينكره، أو يلغي وجوب الصلاة، وهذا بمثابة الرقعة المغايرة للون الثوب، التي كان الأعداء والمغرضون ولا زالوا يهدفون إلى إلصاقها بهذه النظرية، وإلاّ فإنّه لم يقل أحد إلى الآن مثل هذا، ولا يستطيع أن يقوله، فإنّ أوّل عمل للفقيه هو حفظ الإسلام، وهل يكون إسلام بلا توحيد؟ وهل يكون إسلام بلا نبوّة؟ وهل يكون إسلام بلا ضروريات الدين من قبيل الصلاة والصيام؟ واذا أزلنا من الإسلام كل هذه الأمور فما هو الإسلام إذن الذي يريد الفقيه أن يحافظ عليه؟

إنّ ما يوجب أحياناً إلقاءَ مثل هذه الشبهات والمغالطات، هو أن الفقيه من أجل حفظ مصالح الإسلام، إذا دار الأمر بين المهمّ والأهمّ، يستطيع أن يضحّي بالمهمّ حفاظاً على الأهمّ، فمثلا إذا تسبّب أداء فريضة الحج بإلحاق أضرار بالمجتمع الإسلامي فإنّه يكون للفقيه الحقّ في أن يقول: لا تذهبوا إلى الحج هذا العام، أو مثلا قد يكون الآن أوّل وقت الصلاة، ولكن الشواهد تدل على أنّ هجوم العدوّ قريب الوقوع، ولذا يجب أن يكون جميع المقاتلين على استعداد كامل لمواجهته، ففي هذه الحال يحق للفقيه أن يقول: أخّروا الصلاة عن أوّل وقتها، وصلّوا في آخر الوقت، وإنّ أداء الصلاة في أوّل الوقت والحال هذه محرّم عليكم، ففي هذا المثال ليس الفقيه وحده بل حتى الآمر المنصوب من قبله يستطيع أن يصدر هذا الأمر، ولكن هذا كلّه ليس معناه أنه يحق للفقيه أن يقول: لا حجَّ ولا صلاة، وفي الإسلام، بل إنَّ ما يقع في الأمثلة المتقدمة أن الفقيه بعد تشخيص المهم والأهمّ يضحي بالمهمّ من أجل الأهم، وهذا ليس شيئاً جديداً، بل هو ما يقوله جميع فقهاء الشيعة وما نعلمه نحن جميعاً، والمثال المعروف لذلك هو ما تذكره أغلب الكتب الفقهية: أنه إذا صادف أن رأيت طفلا يغرق في حوض منزل الجار، ولم يكن صاحب البيت في منزله، وتطلّب إنقاذ

الطفل أن تدخل المنزل بلا ترخيص ـ ممّا يعدّ في النظر الفقهي تصرفاً غصبيّاً ومحرماً ـ فهل تستطيع أن تقول هنا: إنّني لست مجازاً بدخول المنزل، ولذا فإنّني لن أفعل شيئاً حتى لو مات الطفل غرقاً؟ ليس هناك عاقل يشك في مثل هذه الحالة بوجوب انقاذ الطفل، حتى لو كان صاحب المنزل حاضراً ويقول بصراحة: لستُ راضياً بدخولك منزلي، ما لم يكن هو مشغولا بانقاذ الطفل، والاّ فلن نعير التفاتاً لاعتراضه.

وفي هذه القضية تواجهنا مسألتان:

إحداهما: أنّ التصرف في ملك الغير دون رضاه هو غصب وحرام.

والأخرى: أنّ إنقاذ حياة المسلم واجب.

ولو كانت الظروف بنحو لا نتمكن فيها من العمل بالمسألتين معاً فهنا يجب أن نوازن بين المسألتين، ونرى أيّهما أهم من الأخرى فنعمل بالأهم، ونضطر لترك الأخرى.

وهذا العمل الذي يصطلح عليه فقهياً بتقديم الأهم على المهم له في الواقع جذر عقلائي، وليس مرتبطاً بالشارع فقط، وما ذكرناه من مثال الحج والصلاة فإنّ حكم الفقيه بتعطيل الحج موقتاً، أو تأخير الصلاة عن أوّل الوقت قائم على هذا الأساس، وليس صادراً عن هوى الفقيه، وحكمه بما يشاء.

وبما قدمناه من توضيحات يتبيّن معنى الولاية المطلقة للفقيه، وأنّه لا يستلزم الاستبداد والدكتاتورية بأي وجه، وان ما يشاع في هذا المجال هو غالباً اتهامات وأكاذيب تلصق بهذه النظرية.

ولاية الفقيه والدستور:

من المسائل التي تطرح عادةً في بحث الولاية المطلقة للفقيه مسألة علاقة ولاية الفقيه بالدستور، والتي تتعلق في الواقع بشأن قيد (المطلقة) في هذه الولاية، ولهذا السبب فإنّ من المنطقي أن تذكر هذه المسألة في البحث المتقدم، ولكن بملاحظة التأكيد الخاص من قبل البعض على هذه المسألة، ووقوع الكثيرين في الشبهة بشأنها ممّا جعلها موضعاً لاستفساراتهم رأينا من الأفضل أن نبحثها بشكل مستقل.

إنّ السؤال المتعلق بهذا الموضوع قد يطرح بتعابير مختلفة، ولكنّ روح وحقيقة تلك التعابير شيء واحد، وسوف نشير الآن إلى نماذج من التعابير الأكثر تداولا في طرح هذا السؤال:

هل أنّ ولاية الفقيه تمارس في حدود الدستور، أو أنّها تذهب إلى أبعد من ذلك؟

هل أنّ ولاية الفقية فوق الدستور؟

هل أنّ الدستور حاكم على ولاية الفقيه، أو أنّ ولاية الفقيه حاكمة على الدستور؟

هل يتمكن الولي الفقيه من تخطّي الوظائف والصلاحيات المحددة له في الدستور؟

هل أنّ ولاية الفقيه فوق الدستور المدوّن، أو أن الدستور فوق ولاية الفقيه؟

هل أنّ الصلاحيات المذكورة للفقيه في الدستور (عمدتها الأصل ١١٠) من قبيل التمثيل أو الحصر؟

وكما ذكرنا فإنّ جميع هذه التعابير ليست في الواقع غير سؤال واحد مرجعه إلى بيان علاقة ولاية الفقيه بالدستور، وأنّ البحث التالي سيقدّم الجواب الواضح عن هذا السؤال.

ولابد من الالتفات إلى أنّنا في هذا البحث ـ كبقيّة بحوث هذا الكتاب ـ سوف نسعى ضمن مراعاة الدقة العلمية، أن نعرض الموضوع بعبارات مبسّطة يفهمها عامة القراء، ونتجنب استعمال المصطلحات الفنية وطرح البحث في قالب تخصصي أكاديمي معقّد.

ويجب أن نشير أوّلا إلى أنه اذا كان البعض يتصور أنّ ولاية الفقيه معناها عدم وجود أي قانون يقيّده، ومعنى إطلاق ولايته أنّه ليس ملزماً بمراعاة أيّ حدّ فيجب أن نقول: إنّ هذا التصور باطل قطعاً، وقد أشرنا في البحث السابق إلى أنّ الولي الفقيه ملزم ومكلّف بأن يعمل في إطار الضوابط والأحكام الإسلامية، وأنّ الهدف الأصلي من تشكيل الحكومة الولائية هو تطبيق أحكام الإسلام، وأنّ الفقيه إذا تعمد مخالفة أحكام الإسلام ومصلحة المجتمع الإسلامي ولو في مورد واحد فإنّه سوف ينعزل تلقائياً عن الولاية والقيادة، وليس لدينا في الإسلام مثل هذا الولي الفقيه الذي يكون فوق القانون وتكون إرادته هي القانون.

وأمّا بمقتضى ما أوضحناه في بداية البحث، وأنَّ هناك قوانين وضعية من جملتها الدستور، فلأجل الجواب عن السؤال المذكور يجب أن يكون منطلق البحث تحديد ملاك مشروعية القانون، وأنّه بأي دليل نكون ملزمين بمراعاة قانون معيّن والعمل به؟ وهل نحن ملزمون بقبول كل قانون والخضوع له لمجرد كونه قانوناً؟

لقد كان واضحاً من المباحث المتقدمة في هذا الكتاب أنّ مصدر اعتبار القانون هو الله والدين، يعني إذا كان القانون بنحو من الأنحاء صادراً عن الله ومنبعه الدين فإنّه يكون معتبراً، وفي غير هذه الصورة لا يحضى بالاعتبار، وعلى هذا فإذا كان القانون مصوّتاً عليه من قبل جميع أفراد دولة معينة، أو حتى من قبل جميع سكان الأرض، ولكن ليس له

منشأ ديني وإلهي فإنّه لا يكون شرعيّاً في نظرنا، ولسنا ملزمين بمراعاته، وهذه القاعدة تسري على قوانين بلادنا أيضاً، يعني أنّ كل قانون أعمّ من الدستور، أو القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى الإسلامي، وبقية القوانين إذا لم تكن بطريقة ما مؤيّدةً وممضاةً من قبل الله والدين فليس لها أي شرعية في نظرنا، ولسنا ملزمين بشيء تجاهها، كما كان الأمر بالنسبة للدستور وبقية القوانين في زمان الطاغوت، فلم نكن نمنحها أي قيمة أو اعتبار.

وعليه فالقانون بذاته ليس له أي قيمة شرعية، حتى لو وافق عليه جميع الناس، طبعاً أُولئك الذين صوّبوا هذا القانون وأرادوه لابد أن يتعهدوا أخلاقياً بمراعاته، ولكن الذين لم يصوّتوا عليه ليسوا ملزمين بشيء تجاهه، وأُولئك الذين صوّتوا عليه إنما يتعهدون قباله أخلاقياً فقط، لا شرعاً.

هذا إجمال للبحث، وتفصيله موكول لمباحث فلسفة الحقوق وفلسفة السياسة، ولا تتسع له حدود بحثنا الفعلي، وعلى كل حال فإنّه بالالتفات إلى البحوث المتقدمة في هذا الكتاب، يتضح أننا نعتبر الدستور الراهن للجمهورية الإسلامية الإيرانية، لا لمجرد كونه قانوناً أساسياً لدولة معيّنة، ولا لأنه يحضى بتأييد معظم أفراد الأمة، وإنّما بسبب كونه قد حصل على تأييد وإمضاء الولي الفقيه، الذي هو في اعتقادنا منصوب من قبل إمام الزمان(عليه السلام)، وإمام الزمان منصوب من قبل الله تعالى، ولأن إمام الزمان صرّح في مقبولة عمر بن حنظلة بأنّ ردّ حكم الولي الفقيه هو ردّ لحكم الإمام المعصوم، وردّ حكم الإمام المعصوم ردّ لحكم الله، وإلاّ فإنّ لم يكن القانون ممضىً من الولي الفقيه فإنّه ليست له أيّة قيمة شرعية في نظرنا، وإذا قيل أحياناً: «إنّه مظهر لميثاق الأمة»، فمردّ ذلك إلى أنَّ الولي الفقيه قد منحه الشرعية، وليس مردّه إلى أنَّ الدستور أسبغ على الولي الفقيه اعتباراً، وقد أشرنا سابقاً إلى أن الوليّ الفقيه لم يستمدّ شرعيته وولايته من رأي الناس، وإنّما من جانب الله تعالى وإمام الزمان(عليه السلام)، وأنّ جذر المسألة يرجع إلى المالك الحقيقي الوحيد للكون وللإنسان هو الله تعالى، وأنه لا يجوز أي تصرف إلاّ بإذن مباشر أو غير مباشر من الله تعالى.

وعليه فإنّ حقّ التصرف وإعمال الولاية ثابت للفقيه بموجب الإذن الممنوح له من الله تعالى وإمام العصر(عليه السلام)، لا من الصلاحيات التي يمنحها له الدستور; وذلك الدستور نفسه تتوقف مشروعيته واعتباره على إمضاء الولي الفقيه له.

وقد اتضح مما قلناه: أنّ الفقيه ليس فوق قانون وحكم الله، ولكنه فوق الدستور، وأنّ الفقيه حاكم على الدستور، وليس الدستور حاكماً على ولاية الفقيه، واتضح أيضاً أنَّ المذكور من وظائف وصلاحيّات الولي الفقيه في الدستور هو للتمثيل لا للحصر، بمعنى أنّ المذكور هو نبذة من أهم وظائف الولي الفقيه وصلاحياته، لا استقصاء لجميعها. ويمكن القول بعبارة اُخرى: إنّها تعداد لوظائف وصلاحيات الولي الفقيه في الظروف العاديّة التي قد لا يجد الفقيه حاجةً إلى الاستفادة منها جميعاً، ولكن لو افترض حصول أزمة اجتماعية أو ظروف طارئة فإن الولي الفقيه يستطيع إعمال ولايته، ويتّخذ إجراءات، قد لا يكون الدستور أشار إليها صراحة.

إنّ إطلاق ولاية الفقيه ثابت أيضاً في اُصول الدستور، ويستفاد من مواد الدستور: أنّ الوظائف والصلاحيات المذكورة في الدستور للولي الفقيه هي للتمثيل لا للحصر، وإلاّ كان قيد «المطلقة» في نصّ الدستور لغواً، خاصة اذا لاحظنا أن قيد «المطلقة» قد أضافه المقنّن إلى نصّ القانون بعد مراجعة الدستور لعام (١٣٦٨ هـ. ش) المصادف (١٩٨٨ م)، وأنّه لم يكن موجوداً قبل ذلك، وهذا يدل على أنَّ المقنِّن له قصد خاص من إيراد هذا القيد، وهو عدم حصر صلاحيات الولي الفقيه في الموارد المذكورة في الدستور، وإنّما تكون هذه الموارد مرتبطة بالظروف العاديّة، وإلاّ فإذا حصلت ظروف طارئة تستلزم إصدار قرارات خاصة فبإمكان الفقيه أن يقدم على ذلك بمقتضى إطلاق ولايته.

وفي ممارسات الإمام الخميني(رحمه الله) نجد شواهد على أنّ حدود صلاحيات الوليّ الفقيه ليست منحصرة بما جاء في الدستور، مثلا قرار تأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام وتدخّله في اُمور التقنين لم يكن موجوداً في الدستور آنذاك، ولم يكن من صلاحيات الولي الفقيه طبقاً للدستور، ولكنّ الإمام الخميني(رحمه الله) أصدره على أساس ولايته المطلقة.

كما أنّه لم يكن هناك قانون يشير إلى ما يسمّى «المجلس الأعلى للثورة الثقافية»، ولكنّ الإمام الخميني(رحمه الله) استفاد من ولايته المطلقة وأصدر أمر تشكيل هذا المجلس الأعلى، وحدّد تركيبه وعدد أعضائه.

وكذلك لم يكن هناك قانون يشير إلى تشكيل المحكمة الخاصة بعلماء الدين، ولكنّ هذه المحكمة اُسست بأمر الإمام(رحمه الله).

وفيما يخص رئيس الجمهورية جاء في الدستور: أنّ القائد ينفّذ رأي الأمة التي تنتخب رئيس الجمهورية، وأنّ انتخاب الشعب للرئيس حجة، ويقوم القائد بإمضائه فقط، ولكنّ الإمام الخميني(رحمه الله)قال بشأن رئيس الجمهورية المنتخب: إنّي أنصّبه، وهذا الموقف من الإمام مخالفة ـ حسب الظاهر ـ لما جاء في الدستور، إذ لم يرد فيه أنّ القائد يقوم بتنصيب رئيس الجمهورية.

وفضلا عن ذلك فإنّ الإمام الخميني(قدس سره) كما نجده في خطاباته وأحاديثه من القائلين نظرياً بالولاية المطلقة للفقيه، بمعنى أنّ الفقيه يستطيع في إطار ضوابط الشرع الإسلامي المقدس، وعلى أساس مصالح المجتمع الإسلامي أن يتخذ قراراً بشأن كل أمر يلزم لإدارة الحكم، ويقوم بتنفيذه.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن مقتضى الأدلة التي تثبت الولاية للفقيه هو إطلاق هذه الولاية، وليس هناك أيّة آية أو رواية أو برهان على محدودية ولاية الفقيه في إطار الدستور.

المرجعية وولاية الفقيه:

من الأسئلة التي تطرح حول نظرية ولاية الفقيه: ما هو موقع مراجع التقليد والمجتهدين الآخرين غير الولي الفقيه في النظام السياسي القائم على ولاية الفقيه؟

وفي صورة وجود الولي الفقيه من جانب، ومراجع التقليد من جانب آخر، ألم يتحقق بينهما التعارض؟

وهل النتيجة اللازمة للقول بولاية الفقيه هي: قبول مرجعيته وحده، وإلغاء مراجع التقليد الآخرين؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك، وأنه بناءً على نظرية ولاية الفقيه يتمكن الناس ـ رغم وجود الولي الفقيه في المجتمع ـ أن يقلّدوا مجتهدين غيره، ففي حال اختلاف النظر بين الولي الفقيه ومراجع التقليد كيف تكون أوضاع المجتمع؟

وما هي وظيفة المقلّدين لبقية المراجع؟

وهل يمكن الجمع بين العمل بفتاوى مرجع التقليد وبين إطاعة الولي الفقيه؟

وأسئلة اُخرى من هذا القبيل، ترجع أيضاً في حقيقتها وروحها إلى مسألة واحدة، وهي: بيان العلاقة بين المرجعية وولاية الفقيه، وبتوضيح هذه العلاقة يعلم الجواب عن جميع هذه الاسئلة وأمثالها.

ولأجل توضيح ذلك لابد من بيان ماهية التقليد، وعمل العلماء ومراجع التقليد، وأيضاً بيان ماهية عمل الولي الفقيه، والتفاوت بين العملين، وبذلك يتحقق العلم بالفرق بين الحكم والفتوى.

وفيما يخصّ بيان مسألة التقليد وعمل العلماء ومراجع التقليد نقول: إنّ رجوع الناس للعلماء وتقليدهم لهم في المسائل الدينية هو من قبيل رجوع غير المتخصص إلى المتخصصين وأهل الخبرة، وهو حاصل في جميع موارد حياة البشر.

وتوضيحه: لمّا كان كل فرد لا يستطيع وحده أن يُنجز جميع الأمور، وأنّ التخصص في جميع المجالات غير ممكن للشخص الواحد، فعليه يكون من الطبيعي على أساس حكم العقل أن يرجع الناس في المسائل التي يحتاجونها إلى المختصين وذوي الخبرة في كل مجال، فمن يريد بناء بيت ـ مثلا ـ ولم يكن من المختصين بالهندسة والبناء، عليه أن يرجع لرسم خريطة البيت وتشييده إلى المعمار والمهندس، ويراجع الحدّاد بشأن أعمدة البناء وسقفه، ويرجع إلى النجار فيما يتعلق بالأبواب والأثاث الخشبية، ويراجع المختصّين بأمور الكهرباء والماء والغاز لإنجاز الأعمال ذات العلاقة باختصاصهم.

وحينما يمرض الإنسان يرجع إلى الطبيب من أجل تشخيص المرض والحصول على وصفة العلاج، وفي جميع هذه الحالات يقررون ما يجب عمله، فيقوم هو بتنفيذه، فاذا قال الطبيب: خذ ثلاثة من هذه الأقراص يوميّاً، ومن هذا الشراب ملعقتين، ومن هذا الكبسول واحدة فإنّ المريض لا يتوقف ليناقش في ذلك، لماذا أتناول من هذه الأقراص؟ ولماذا أتناول هذا الشراب؟ ولماذا أتناول يومياً من هذه ثلاثة ومن ذاك الكبسول واحدة؟ ومثل هذه النماذج يحدث في الدنيا كل يوم مئات الآلاف، وتعود جذورها جميعاً إلى تلك القاعدة العقلية والعقلائية المسمّاة بـ (رجوع غير المتخصص إلى المتخصص وأهل الخبرة)، وهذا أمر ليس جديداً في حياة البشر، بل هو موجود في المجتمعات البشرية منذ آلاف السنين.

ومن المسائل التي يحتاجها الفرد في المجتمع الإسلامي ما يتعلّق بالأمور الشرعية وتعاليم الدين، ولمّا كان غير مختصٍ بمعرفة أحكام الدين فلابد أن يرجع لذوي الخبرة المتخصصين بالأحكام الشرعية، وهم العلماء ومراجع التقليد، ويعمل بما يقولونه،

فالاجتهاد في الواقع هو التخصص في معرفة أحكام المسائل الشرعية، والتقليد هو رجوع غير المتخصص في معرفة تلك الأحكام إلى المتخصصين، والعمل الذي يمارسه المجتهد ومرجع التقليد هو بيان لوجهة نظر الخبير.

أمّا مسألة ولاية الفقيه فإنّها منفصلة عن مبحث التقليد، ومن باب مختلف; إذ هنا تطرح مسألة الحكم وإدارة شؤون المجتمع، إنّ ولاية الفقيه تعني أننا قد توصّلنا عن طريق العقل أو النقل إلى أنّ المجتمع بحاجة إلى شخص يكون على رأس هرم السلطة، وتكون له الكلمة الأخيرة في المسائل الاجتماعية، ويصبح أمره وقراره قانوناً مطاعاً.

ومن البديهي أنه في المسائل الاجتماعية لا مجال لأن يتصرف كل إنسان بما يمليه عليه رأيه ومزاجه، وإنّما يجب أن يكون هناك حكم واحد وقانون واحد، وإلاّ ستحلّ الفوضى في أوساط المجتمع، فلا مجال لأن يقول أحدهم مثلا: إنّني أُريد أن يكون الضوء الأخضر علامة للمرور، فيقول الآخر: أنا أُريد أن يكون الضوء الأصفر هو علامة المرور، ويقول ثالث: بل الضوء الأحمر، وإنّما يجب أن يتخذ قرار واحد بهذا الشأن، ويلتزم الجميع بالعمل طبقاً له، والأمر هكذا في جميع المسائل الاجتماعية، وعليه فإنّ عمل الولي الفقيه والمؤسّسات والدوائر الموجودة في النظام المبنيّ على أساس ولاية الفقيه مماثل لعمل بقية الدول والحكومات، وواضح أن عمل الدولة والحكومة ليس مجرد بيان وجهة نظر خبير، وإنّما عملهم هو إدارة أُمور المجتمع عن طريق وضع القوانين والمقررات والقيام بتنفيذها.

وبعبارة أُخرى: إنّ ماهية عمل الدولة والحكومة هي الإلزام، وبالنتيجة فإنّ ماهية عمل الوليّ الفقيه هي الإلزام، ولا معنى للحكومة بدون إلزام، وهذا على خلاف الأُمور التي نطلب فيها رأي الخبير، مثلا: حينما يراجع المريض طبيباً فيكتب له وصفة الدواء، أو يوصيه بإجراء تحليل ما، فليس هناك أي نوع من الإجبار للمريض، فيستطيع أن لا يعمل بقول الطبيب، ولا يحق لأحد أن يحاكمه أو يسجنه لأنه لم يتناول الدواء الذي وصفه له الطبيب أو يجري التحليل الذي أوصاه به.

وبعد اتضاح حقيقة عمل المجتهد وعمل الولي الفقيه، وبيان الفرق بينهما، نستطيع الآن أن نبيّن أيضاً حقيقة كل من (الفتوى) و(الحكم) والفارق بينهما.

إنّ إعطاء الفتوى وظيفة المجتهد ومرجع التقليد، فإنّ المجتهد بوصفه خبيراً ومتخصصاً يبيّن لنا المسائل الشرعية، مثلا: ما هي أحكام الصلاة وما هي أحكام الصوم؟ وعلى هذا تكون الفتوى بياناً لنظر مرجع التقليد بشأن الأحكام الكلّية للإسلام.

وبعبارة أُخرى: إن عمل مرجع التقليد مماثل لعمل أي متخصص آخر، فهو عمل إرشادي وتوجيهي، وليس لديه أي أجهزة ومراكز لإلزام الأفراد، وإنّما يقول فقط: إذا أردتم أحكام الإسلام فهي هذه، وأمّا عمل الأفراد بهذه الأحكام أو عدم عملهم، فهو أمر آخر يخصّ الأفراد أنفسهم ولا علاقة له بمرجع التقليد، فالذي نريده من مرجع التقليد: ما هو نظرك في هذا المورد؟، أمّا بالنسبة للولي الفقيه فالمسألة تختلف، لأن الذي يسأل عنه الوليّ الفقيه هو: ما هو حكمك بهذا الشأن؟ أي: أنّ عمل الولي ليس إعطاء الفتوى، وإنّما هو الحكم، والحكم عبارة عن القرارات التي يصدرها الولي الفقيه بوصفه حاكماً شرعياً في المسائل الاجتماعية، وفي الموارد الخاصّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ فتاوى مراجع التقليد تبيّن أحكام العناوين الكلية، ويترك تشخيص مصاديق تلك العناوين للناس أنفسهم، فمثلا هناك في عالم الخارج سائل يسمّى (الخمر)، والخمر عنوان كلّي له في الخارج مصاديق متعددة، ومرجع التقليد يعطي فتوى بأنّ هذا العنوان الكلي أي: الخمر، وحكمه هو أنّ شربه محرّم، فإذا كان هناك سائل في إناء ولم نعلم أنه خمر أم عصير ليمون، ففي هذه الحالة لا يكون التشخيص بعهدة مرجع التقليد، وحتى لو أنه قال: هذا السائل خمر فلا تأثير لكلامه على المكلّف، وهذا هو معنى العبارة المعروفة في الفقه من أنه (لا حجيّة لرأي الفقيه في تشخيص الموضوع)، وأصلا فليس عمل الفقيه أن يقول لنا: هذا خمر، وذاك عصير ليمون، وإنّما عمله ـ كما ذكرنا ـ بيان الحكم الكلّي لهذين الأمرين (شرب الخمر حرام، وشرب عصير الليمون حلال)، وعلى كل مقلّد أن يشخص بنفسه أنّ هذا السائل خمر أم عصير.

ومثال آخر: لو أن فقيهاً أصدر فتوى بأنه (في حال هجوم العدوّ على حدود دولة الإسلام، اذا كان وجود الرجال في الجبهة كافياً لردّ تجاوز العدو فإنّ مشاركة النساء ليست لازمة، وإذا لم يكن حضور الرجال وحدهم كافياً لذلك، وجب على النساء الحضور والمشاركة في الدفاع عن حرمة الإسلام)، فإلى هنا، وبهذا البيان للحكم الكلي ينتهي عمل الفقيه، أمّا كون حضور الرجال للدفاع في هذا المورد الخاص للحرب كافياً للدفاع أم لا، فإنّ تشخيصه وإصدار قرار بشأنه راجع إلى أفراد المقلّدين أنفسهم.

وأمّا الولي الفقيه فإنّه يستطيع أن يتدخل في مثل هذه الحالات، ويعطي قرارات بشأنها، ولا يستطيع أحد أن يقول: إنّ عمل الولي الفقيه هو بيان الأحكام فقط، وإنَّ تشخيصه لهذه الحالة ليس حجة في حقّي، وإنّما يلزم على جميع الأفراد أن يعملوا طبقاً لتشخيص الولي الفقيه، فإذا حكم ـ مثلا ـ بأن الوضع الراهن يقتضي حضور النساء في جبهة القتال، أصبح الحضور واجباً عليهنّ شرعاً، وهذا هو ما يعبّر عنه أحياناً بـ (الأحكام الحكومية) أو (الأحكام الولائية)، والذي يشير إلى التفاوت بين (الفتوى) و(الحكم).

وهنا ينبغي الإلتفات إلى أنه من الرائج في عرفنا إطلاق (الحكم) على فتوى المجتهد، فيقال مثلا: (حكم الصلاة هذا) و(حكم الحجاب هذا)، ولهذا يجب الإشارة إلى أن كلمة (حكم) في مثل هذه الموارد مستعملة في اصطلاح آخر مغاير لمعناها الاصطلاحي في مورد (الحكم) الصادر من الولي الفقيه، لئلاّ نقع في الاشتباه.

وبهذا الذي ذكرناه يتضح أنّه لمّا كان الرجوع للمجتهد ومرجع التقليد من باب الرجوع لأهل الخبرة والمتخصص، يكون الأفراد أحراراً في الرجوع لأي متخصص يرونه أفضل وأكثر جدارة من غيره، وعليه ففي مسائل التقليد والفتوى يتمكن كل شخص من التحقيق ليقلّد من يراه أعلم من الآخرين، ولا مانع أو مشكلة في وجود مراجع تقليد متعددين في المجتمع، وترجع كل مجموعة من أفراد المجتمع إلى واحد منهم في المسائل الشرعية، وتعمل طبقاً لوجهة نظره، ولكن هذا ليس ممكناً في المسائل الاجتماعية المتعلقة بالحكومة، ففي مسائل قوانين المرور لا نستطيع القول: إنّ لكلّ مجموعة أن تعمل برأيها الخاص، وليس خفيّاً على أي إنسان عاقل وحكيم، أنه اذا رُجع في المسائل الاجتماعية إلى مصادر قرار متعددة، وكان كل فرد حراً في الرجوع إلى شخص يريده بهذا الشأن فإنّ النظام الاجتماعي سوف يصاب بالخلل والفوضى، وعليه فإنّه في الأُمور الاجتماعية والمسائل المتعلقة بادارة المجتمع لابد من وجود مصدر قرار واحد، وفي نظرية ولاية الفقيه يكون المرجع الواحد هو الوليّ الفقيه الذي يجب على الجميع إطاعته، بمن في ذلك الفقهاء الآخرون، تبعاً لما يقوله الفقهاء والمراجع أنفسهم في بحوثهم الفقهيّة: (إذا أصدر الحاكم الشرعي حكماً لا يحق لأيّ فقيه آخر أن ينقض حكمه). ومن الموارد المشهورة التي أشرنا اليها سابقاً قضية (التنباكو) وحكم المرجع الفقيد الميرزا الشيرازي(رحمه الله) بقوله: (اليوم استعمال التنباكو حرام، مخالف لإمام الزمان(عليه السلام)) فقد التزم بطاعته الجميع حتى

المراجع والفقهاء; لأنّ ما فعله المرحوم الشيرازي لم يكن مجرد إعلان فتوى ونظر فقهي، وإنّما كان حكماً ولائيّاً.

وخلاصة ما ذكرناه إلى الآن بشأن ماهية عمل مرجع التقليد وعمل الولي الفقيه، والفرق بينهما، هي: أنّ مرجع التقليد يبيّن الأحكام الكلية في المسائل الفردية والاجتماعية، وليس من شأنه تعيين المصاديق، وأمّا الولي الفقيه فإنّه يتولى إصدار القرارات والأوامر الخاصة التي تقتضيها حاجات المجتمع. ومن زاوية اُخرى: الاختلاف بين مرجع التقليد والولي الفقيه: أنّ مرجع التقليد يراد منه رأيه بوصفه خبيراً، وأنّ الرجوع اليه من باب رجوع غير المتخصص إلى المتخصص، وأمّا الولي الفقيه فيسأل: ما هو أمرك وقرارك؟ وبعبارة اُخرى: وظيفة الأوّل هي الفتوى، ووظيفة الثاني الحكم وإصدار الأوامر.

وهناك نقطة اُخرى، وهي: أن تعدّد الفقهاء والمراجع وتقليد كل مجموعة من الناس لواحد منهم هو أمر ممكن ومتعارف بين المسلمين منذ مئات السنين، وليس فيه أي إشكال، وأمّا الفقيه الذي يريد أن يمارس العمل بوصفه حاكماً ووليّاً للأمر فإنّه لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، وأنّ تعدّده يؤدّي إلى شيوع الفوضى في المجتمع واختلال النظام.

وأمّا بالنسبة لاجتماع منصب المرجعية ومنصب الولاية في شخص واحد فيجب القول: إنّه لا يلزم أن يكون الفقيه الذي يعهد إليه منصب الولاية والحكومة مرجع تقليد للجميع أو لأكثرية أفراد المجتمع، بل لا يلزم كونه مرجع تقليد أصلا، وإنّما الذي يلزم الولي الفقيه أن يتمتع بخصوصية الفقاهة والتخصص في معرفة أحكام الإسلام والاجتهاد فيها، وطبعاً من الممكن أن يتفق كون الولي الفقيه قبل أن يتسنّم هذا المقام مرجعاً وله مقلّدون، أو يكون مقلّدوه أكثر أفراد المجتمع، كما وقع فعلا بالنسبة لمؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني(رحمه الله)، ولكن يقع أيضاً كما في زمان الفقيدين آية الله الگلبايگاني وآية الله الأراكي، أن لا يجتمع منصبا (المرجعية) و(الولاية) في شخص واحد، وأن ترجع أكثرية المجتمع في المسائل الفردية والأحكام الكلّية للإسلام إلى المقلّد، وترجع في موارد القرارات والمسائل الاجتماعية وتعيين حكم الموارد الخاصّة إلى شخص آخر (الولي الفقيه) وتطيعه في هذا المجال.

ولاية الفقيه أو الأفقه:

ويمكن أن تنقدح في الذهن مسألة اُخرى بشأن العلاقة بين المرجعية وبين ولاية الفقيه، وموقع السؤال هو: أنَّ الولاية هل هي للفقيه، أو للأفقه؟ وقد اتضح الجواب الإجمالي عن هذا السؤال في البحث المتقدم، ولكن نظراً لأهمية هذا السؤال يجب أن نتناوله بدقّة في بحث يخصّه لإزالة الشبهة بشأنه، وللشروع في هذا البحث ينبغي أن نتناول السؤال نفسه بتوضيح أكثر:

في كل علم وتخصص لا يكون العلماء والمتخصصون في علم وفن واحد على نفس المستوى عادةً، بل بعضهم أفضل من الآخرين، ويتمتع بقدر أكثر من العلم والمهارة، فمثلا نجد بين الأطباء المتخصصين في القلب في مدينة أو دولة معينة بضعة أفراد يتميزون بكونهم أحذق من غيرهم، فعلى الرغم من اشتراكهم جميعاً في التخصص بأمراض القلب وطريقة علاجها، ويحملون شهادة التخصص والوثائق المعتبرة، ولديهم شهادات تأييد من وزارة الصحة، وحق ممارسة التطبيب، إلاّ أنّهم ليسوا بمستوىً واحد من المعلومات والقدرة على التشخيص.

وهذه المسألة صادقة أيضاً على الفقهاء والمجتهدين، يعني مع أنهم جميعاً يتمتعون بالقدرة على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وهم مشتركون في هذه القدرة، إلاّ أنّهم ليسوا جميعاً بنفس المستوى من القدرة، وإنّما يكون بعضهم أفضل عادة من بعض، وهذا ما يعبّر عنه في الفقه بالأعلم وغير الأعلم، ورأي المشهور وأكثرية الفقهاء والمجتهدين هو أنهم يعتبرون تقليد الأعلم واجباً، ولا يجوّزون تقليد غير الأعلم والرجوع إليه.

وبعد الالتفات إلى التوضيحات المذكورة فإنّ السؤال المتقدم في بداية البحث هو: هل يجب في الولي الفقيه أن يكون من جهة الفقاهة والقدرة على الاستنباط أقوى وأفضل من غيره؟ وبالاصطلاح هل يشترط فيه أن يكون أفقه وأعلم من جميع الفقهاء والمجتهدين، أو أنَّ هذا الشرط لا لزوم له، ويكفي أصل التخصص والقدرة على الاجتهاد؟

والجواب: ينبغي أن نعود إلى ما ذكرناه في بحث أدلة إثبات ولاية الفقيه، من أن الولي الفقيه يجب أن يتمتع علاوةً على الفقاهة بخصوصيتين مهمتين، هما: التقوى، والكفاءة في مجال إدارة المجتمع، وأنّ الخصوصيّة الأخيرة تشتمل على مجموعة من الخصائص، وبناءً عليه فليست الفقاهة هي المعيار الوحيد للولي الفقيه، وإنّما هناك بضعة معايير اُخرى مختلفة لازمة له، ولأجل تشخيص الوليّ الفقيه يجب أن نلاحظ مجموع هذه الخصائص

والشرائط، وبإعطاء درجة لكل واحدة منها نتمكن من استخراج معدّل الامتياز، وهذا نظير ما لو أردنا أن نعيّن فرداً لرئاسة جامعة، فإنّنا لا نتخذ مقياساً واحداً، بل هناك عدة معايير تهمّنا بهذا الشأن، من قبيل حصوله على شهادة الدكتوراه، سابقته التدريسية، لديه تجربة في العمل الإداري، مكانته ومقبوليته لدى أعضاء الهيئة العلمية والأساتذة والطلاب، فهذه كلها ملاكات مهمة تؤثر في مثل هذا الانتخاب، وإذا اعتبرنا هذه الخصائص شرطاً في تعيين رئيس للجامعة، فإنَّ أفراداً مختلفين قد يقترحون من بينهم ـ مثلا ـ شخصاً تكون سابقته العلمية وتدريسه أكثر من غيره، ولكن ليس له فعاليّة كثيرة في مجال الإدارة، وشخص آخر له تجربة إدارية جيّدة، لكنه بلحاظ الناحية العلمية ليس بالمستوى المطلوب، وهناك شخص ثالث له سابقة إدارية وخلفية وتجارب علمية ممتازة، ولكن بلحاظ عدم قدرته على إقامة العلاقات والتعامل مع الآخرين ليس بمستوى القبول بين أعضاء الهيئة العلمية والأساتذة والطلاب، وواضح هنا أنّه لأجل انتخاب الشخص الأفضل يجب أن نعرف مجموع ما يحصل عليه كل واحد من درجات هذه الخصائص لنعيّن أعلاهم درجة.

والمسألة بهذا النحو أيضاً فيما يخصّ الولي الفقيه، يعني أن نعرف أوّلاً: درجة كل واحد من الفقهاء في الشرائط الثلاثة الفقاهة والتقوى والكفاءة في مجال إدارة المجتمع، ونعلم ثانياً: أيهم تكون امتيازاته أكثر وافضل من الآخرين، وعلى هذا الحساب إذا كان أحدهم ـ مثلا ـ فقيهاً، وكان أيضاً على كفاءة في إدارة شؤون المجتمع، ولكنه لم يكن تقيّاً، أو كان فقيهاً تقيّاً ولكنه من ناحية القدرة الإدارية لا يستطيع أن يدير بنحو صحيح حتى عائلته المكوّنة من خمسة أفراد، إنّ مثل هؤلاء الأفراد يخرجون ابتداءً من دائرة المرشّحين لمنصب ولاية الفقيه، حتى لو كان أحدهم أعلم وأفقه العلماء الحاضرين; لأننا قلنا: إنّ الحصول على هذا المقام يتطلب بلوغ حدّ النصاب في هذه الشروط الثلاثة، وعليه يمكن أن يطرح السؤال عن ولاية الفقيه أو الأفقه، وجوابه بثلاثة أنحاء:

١ ـ أن تكون قدرة الشخص على استنباط الحكم الشرعي من مصادره أفضل وأعلى من جميع الفقهاء الموجودين، ولكنّه بالنسبة للشرطين الآخرين (التقوى والكفاءة في مجال إدارة المجتمع) يكون فاقداً لأحدهما، أو لهما معاً.

وقد اتضح من البحث المتقدم أنَّ مثل هذا الشخص فاقد ابتداءً لصلاحية إحراز منصب الولاية.

٢ ـ أن يكون الفرد مضافاً إلى تمتعه بالشروط الثلاثة (الفقاهة، والتقوى، والكفاءة في مجال إدارة المجتمع)، على درجة من الفقاهة والقدرة أعلى من الآخرين، وبالالتفات إلى البحث الذي قدّمناه يتضح أن هذا الفرد لا يواجه مشكلة من حيث صلاحيته ابتداءً لإحراز

مقام ولاية الفقيه، ولكن يجب العلم بأنّه من جهة مجموع الامتيازات وأخذ كافة المعايير بنظر الاعتبار هل يوجد فرد آخر أفضل منه وأليق، أو لا؟

٣ ـ إذا كان بين الفقهاء أكثر من شخص كلّهم على نفس المستوى من حيث التقوى والكفاءة في إدارة المجتمع، ولكنَّ واحداً منهم أعلى وأكثر فقاهة من الآخرين، فإنّ مقتضى البحث المتقدم هو استحقاق مثل هذا الشخص لمنصب ولاية الفقيه.

هنا لا بأس بالبحث عن لزوم أو عدم لزوم توفّر بقيّة التخصصات في الولي الفقيه، وبيان ذلك: أنّنا في بحث أدلة إثبات ولاية الفقيه، وفي هذا البحث الأخير أشرنا إلى أن هناك ثلاثة معايير وشروط أساسيّة لإحراز منصب ولاية الفقيه، وهي: الفقاهة والتقوى والكفاءة في إدارة المجتمع، ومن الممكن أن يُسأل: لماذا لم نشترط أيضاً بقية التخصصات، كالتخصّص في الأمور العسكرية، والاقتصادية، وغيرها مما يعدّ من الأركان المهمة لإدارة اُمور أيّ مجتمع؟ فهل أنَّ عدم توفّر مثل هذه التخصصات في الولي الفقيه والشخص الذي يمسك بزمام القيادة في المجتمع الإسلامي لا يوجب ضعف إدارته وقيادته، ولا يؤدّي إلى إحداث خلل في إدارة اُمور المجتمع؟

والجواب: أن ضرورة توفر الشروط الثلاثة المذكورة أساسها هو أن فلسفة مبدأ ولاية الفقيه هي: تطبيق الأحكام والقوانين الإسلامية، وعليه فمن البديهي أنَّ الشخص الذي يريد أن يستقر على رأس نظام ولاية الفقيه يجب أن يكون متصفاً بما يلي:

أوّلاً: أن يكون عالماً بقوانين الإسلام (شرط الفقاهة).

ثانياً: أن يكون الناس على ثقة به، ومطمئنين إلى أنّه لا يتصرف بدافع الأغراض والمصالح الشخصيّة والفئويّة، وإنّما الملاك الوحيد لديه في مقام العمل هو حفظ الإسلام وتحقيق مصالح المسلمين (شرط التقوى).

ثالثاً: يلزم ـ مضافاً إلى الفقاهة والتقوى ـ أن يتمتع بالقدرة على فهم القضايا الاجتماعية، ومسائل السياسة الداخلية والخارجية، وممارسة الأمور الإدارية (شرط الكفاءة).

ومن الواضح أنَّ افتقاد القائد لإحدى هذه الخصائص الثلاث يمكن أن يتسبب في إلحاق خسائر فادحة بالمجتمع، ولكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة لبقية التخصصات، فمثلا إذا لم يكن القائد عسكرياً، ولم يكن على معرفة بالمسائل العسكرية فيمكنه في مجال اتخاذ القرارات أن يستعين بمستشارين عسكريين من ذوي الخبرة والأمانة، ويمكنه أن يستعين في مجال

الأمور الاقتصادية بالخبراء والمختصين في الشؤون المالية والاقتصادية، ليتخذ القرارات اللازمة في هذا المجال.

ويلاحظ: أنّ هذه المسألة ليست خاصة بنظام ولاية الفقيه، بل هي موجودة في كافة الحكومات، وليست هناك حكومة في الدنيا يكون فيها رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء متخصصاً في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والقانونية والعسكرية، وما إليها، بحيث تصدر القرارات بشأنها منه مباشرة، فإنّ هذا الأمر لا يتيسّر ولم يكن مقدوراً لغير المعصومين(عليهم السلام)، ولذا فإنّ المعتاد والمتداول وجود مستشارين متعددين، يكون لرأيهم الأثر المهم والأساسي في اتخاذ القرارات والمواقف السياسية.

وفي نظام ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية كان الأمر ولا يزال كذلك أيضاً، فإنّ القائد يتخذ القرارات بعد المشاورة والاستفادة من آراء الخبراء والمتخصصين، وله مصادر متعددة تمدّه بالمشورة، ومنها مجمع تشخيص مصلحة النظام فإنّه بمثابة المستشارية العليا للقيادة وللولي الفقيه.

مجلس الخبراء وولاية الفقيه

بعد أن أثبتنا ولاية الفقيه، وقلنا: إنّ الولي الفقيه هو المجتهد الأصلح، والشخص الذي تتوفر فيه الخصائص اللازمة لتصدّي القيادة ورئاسة الحكومة، والشخص الأكثر قرباً من الإمام المعصوم(عليه السلام)، فإن الخطوة المهمة الأُخرى في مقام بيان نظرية ولاية الفقيه هي: كيفية تشخيص هذا الفرد وما هي الطرق التي نشخص بها هذا المجتهد من بين سائر المجتهدين؟

في تحقيق هذه المسألة سنطرح مسائل أُخرى تتفرع عليها، ويتشكّل من الجميع محتوى الفصل الختامي من هذا الكتاب، الذي يوضّح علاقة ولاية الفقيه بمجلس الخبراء.

لماذا الخبراء؟:

إنَّ ما يجري عليه العمل حالياً في النظام السياسي للجمهورية الإسلامية القائم على ولاية الفقيه، أن مجلس خبراء القيادة هو الذي يتكفل بمهمة تشخيص وتعيين الولي الفقيه، ونريد هنا أن نبحث هذه المسألة من الوجهة العلمية والنظرية، لنعلم أنَّ اختيار هذه الطريقة وتطبيقها يستند إلى منطق علمي واستدلالي، أم أنّه يفتقر إلى المبنى العلمي والنظري الصحيح والواضح؟

يمكننا ـ في مقام الفرض والتصوّر ـ أن نطرح عدة فروض مختلفة بشأن طريقة تشخيص وتعيين الولي الفقيه، منها: التعيين عن طريق الانتخاب المباشر للأُمّة، والتعيين من قبل الولي الفقيه السابق، والتعيين من قبل مجلس الخبراء، والتعيين عن طريق مجلس الشورى الإسلامي.

ومن الممكن طبعاً طرح فروض أخرى، ولكن ربما كان أهم الفروض وأكثرها تقبّلا من الناحية المنطقية والاستدلالية ثلاثة فروض:

١ ـ التعيين عن طريق الانتخابات العامة ورأي الناس مباشرة.

٢ ـ التعيين من قبل الخبراء.

٣ ـ التعيين من قبل الولي الفقيه والقائد السابق.

ومن بين هذه الفروض الثلاثة يكثر طرح الفرضين الأوّلين في البحث والتنظير، وعلى كل حال فنحن نظن أنه بتوضيح قيمة ودرجة اعتبار كل واحد من هذه الافتراضات الثلاثة يكون من السهل نقد وتحليل سائر النظريات أيضاً، ومن الضروري قبل كل شيء العود إلى ما أوضحناه سابقاً في البحث عن موقع رأي الأمة في نظرية ولاية الفقيه (الفصل الثالث)، وأنّنا نقبل نظرية (الكشف) بشأن مشروعية ولاية الفقيه، كما مرَّ بحثه مفصلا، وسيكون كلامنا مبنيّاً على هذا الأساس في بعض مباحث هذا الفصل.

وسنبدأ ببحث النظريتين الأساسيتين: التعيين المباشر من قبل الأمة، والتعيين من قبل مجلس الخبراء، ونمهّد للبحث بذكر مثال:

لنفترض أننا نريد أن نعرّف بأفضل أُستاذ رياضيات في البلد، ونقدم له جائزة خاصة، فما هو الطريق الصحيح والمنطقي لإنجاز هذا العمل؟ هل نتوجّه في ذلك إلى جميع طبقات الأمة، ونجري إحصاءً عن طريق أسئلة نوجّهها لأفراد المجتمع من بائع الذهب، والكنّاس، وبائع الفرش، وسائق الباص، والسيدات، وربّات البيوت، والمزارعين، والطلاب، والمتخصصين في الدماغ والأعصاب، ونستطلع وجهات نظرهم بشأن أُستاذ الرياضيات الأفضل في البلد؟

من الواضح جداً أوّلاً: أنّ هذا الأسلوب غير علمي، ولا موضع له، وأن نتائج الإحصاء مهما كانت فإنّها فاقدة القيمة والاعتبار.

ثانياً: لو كان هؤلاء الأفراد الذين نسألهم منطقيين ومنصفين، سيكون جوابهم: إنّ هذه المسألة ليست من اختصاصي، فأرجو أن تعذروني من الجواب عنها.

وعلى كل حال فلا شك أنَّ أحداً لا يستعمل هذه الطريقة في انتخاب أُستاذ الرياضيات النموذجي في البلد، ولو استعملها أحد لم تقبل منه، بل تردّ عليه.

ومن البديهي أنّ من يستطيع تشخيص مقدرة وتخصص اُستاذ الرياضيات ويقوم بتقويمه، لابد أن يكون هو أيضاً من المشتغلين بهذا العلم ومن ذوي الاختصاص فيه، ويجري العمل في مثل هذا المورد على النحو التالي:

في البداية يقوم أساتذة الرياضيات في محافظة ما بتعريف أفضل اُستاذ بينهم، وإذا كان في تلك المحافظة أكثر من جامعة، فإنّ الأساتذة المنتخبين من الجامعات المتعددة يقومون أيضاً بتعريف أفضل اُستاذ بينهم، وهكذا حتى يجتمع الأساتذة المنتخبون من كلّ محافظة، ولنفرض أنّ عددهم يبلغ ثلاثين اُستاذاً، فيقومون بالمباحثة والتشاور، لينتخبوا اُستاذاً من بينهم بوصفه الأستاذ النموذجي والأفضل في ذلك البلد.

ومن الممكن طبعاً في هذه المرحلة أو التي قبلها أن يتولى الانتخاب عدد من الأساتذة البارزين في مجال الرياضيات، ولكنّ الأسلوب العامّ يبقى واحداً على كلّ حال، وهو أن يوكل أمر اختيار اُستاذ الرياضيات النموذجي إلى أصحاب النظر والمتخصصين في مجال الرياضيات.

والسؤال الآن: هل أنَّ هذه الطريقة في انتخاب الأستاذ النموذجي في البلد هي الطريقة المقبولة عقلا، أو طريقة انتخابه من قبل جميع الناس بما في ذلك الجامعيون والأمّيون، والمختصون وغير المختصين، والخلاصة جميع طبقات المجتمع؟

إنّ طريقة العمل بالنسبة لانتخاب الوليّ الفقيه هي نفس الطريقة، فاذا أردنا أن نعيّن الفقيه النموذجي من حيث الخصائص الثلاث: الفقاهة والتقوى والكفاءة في إدارة المجتمع، فما هي طريقة انتخاب هذا الفقيه؟ ومَن هم الذين يمتلكون صلاحية إبداء النظر وتشخيص الفقيه الأفضل والأصلح؟ هل الطريق الصحيح والمنطقي هو الاستفتاء العام وإجراء انتخابات شاملة لمعرفة رأي الناس مباشرة، أو أنّ الطريق الصحيح والعلمي هو الرجوع للمتخصصين ذوي العلاقة، الذين هم الفقهاء، والطلب اليهم أن ينتخبوا من بينهم الفرد الأكثر كفاءةً وصلاحيةً لأن يحتلّ مقام الولاية؟ إذا لم يكن من الصحيح تعيين الأستاذ النموذجي للرياضيات في البلد عن طريق إجراء الانتخابات، وإنما يجب الرجوع في هذه المسألة إلى أساتذة الرياضيات في البلد وأخذ رأيهم فإنّ الطريق المعقول والصحيح لتعيين الفقيه النموذجي والأصلح هو الرجوع إلى الفقهاء وأخذ رأيهم، ولا يمكن أن يكون ملاك هذه المسألة هو الرأي العام وأخذ رأي الناس مباشرة، والذي هو مسجّل حالياً في الدستور للجمهورية الإسلامية في إيران وعليه العمل فعلا هو: أنّ تعيين القيادة والوليّ الفقيه يقع

على عهدة مجلس الخبراء، الذين هم من أهل الفقه والفقاهة، وأنفقوا سنين متمادية من أعمارهم في العمل بهذا الاختصاص.

وأمّا هؤلاء الخبراء الذين يريدون تعيين الولي الفقيه فيمكن انتخابهم لهذه المهمة بطريقتين:

الأولى: أن ينتخب الفقهاء الموجودون في كل مدينة من بينهم الفقيه الأفضل، ثم ينتخب من كلّ محافظة الفقيه الأفضل، ليتألف مجلس الخبراء من مجموع الفقهاء المنتخبين في المحافظات.

والثانية: أن نعيّن هؤلاء الأفراد في كل مدينة ومحافظة عن طريق الانتخابات العامة، ذلك أنّ قلّة المجتهدين في المدن والمحافظات يتيح لأفراد الأمة بقليل من التحقيق والسؤال أن يعيّنوا الفرد أو الأفراد الأكثر لياقةً من غيرهم، وهذا نظير ما لو أردنا تشخيص أفضل متخصص في القلب في المدينة أو المحافظة، فعلى الرغم من عدم اختصاصنا بالقلب، ولكننا نستطيع حلّ المشكلة وتشخيص الأفضل بالرجوع إلى الأطباء والمتخصصين، ولأولئك المرضى الذين يراجعون أطباء القلب.

وإلى هنا أصبح معلوماً أنّ هناك طريقين لتشخيص وتعيين القائد والولي الفقيه، أحدهما: الرجوع مباشرة إلى آراء الناس، والآخر: تعيين القائد من قبل الخبراء.

والطريق المنطقي والعلمي القابل للتأييد هو الثاني.

وأمّا بالنسبة لطريقة تعيين القائد اللاحق من قبل القائد السابق فيجب أن نقول: مع أنه يمكن عملا أن يكون لهذه الطريقة نتيجة معتدّ بها كنتيجة الانتخاب الصحيح والمطلوب; (إذ مع الالتفات إلى بصيرة وإحاطة القائد السابق بالأفراد والشخصيّات البارزة في البلد علمياً وسياسياً، ومعرفته بقابلياتهم فإنّه يستطيع بمقدار من التأمل والفحص أن يعيّن من بين هؤء الأكثر بروزاً من هؤلاء، الشخص الواجد لمجموع الصلاحيّات التي تؤهّله للقيادة، ويعرّفه للأمة)، ولكن هناك إشكالان مهمّان يردان على هذه الطريقة:

الأوّل : أنّ هذه الطريقة تفتح الباب للأعداء لأن يبثوا دعاياتهم السيّئة والمسمومة، بأن يصوّروا في أذهان عامّة الناس داخل البلد وخارجه أنّ نظام ولاية الفقيه يمارس الديكتاتوريّة، ويفرض على الناس حكومة استبدادية، ونحن نلاحظ اليوم أنه على الرغم من إجراء عشرين انتخاباً عاماً في السنوات العشرين الماضية بعد قيام الثورة الإسلامية، فإنه

لا يزال الأعداء الحاقدون في الداخل والخارج يتهمون النظام الإسلامي في إيران بالدكتاتورية والاستبداد.

الإشكال الثاني: أنّ هذه الطريقة قد تؤدي إلى اتهمام القائد بالتأثر بالعوامل العاطفية والذاتية، وملاحظة مصلحة فرد أو جماعة، كما وجّه مثل هذا الاتهام إلى شخصية نبيّ الإسلام العظيم(صلى الله عليه وآله) من قبل بعض المسلمين وغير المسلمين، وأنه قام بتعيين عليٍّ(عليه السلام) خليفة وأعطاه كل هذه الأهمية، لأنه صهره.

وعلى ذلك فمع ما تنطوي عليه طريقة تعيين القائد السابق للاحق من نتائج إيجابيّة، ولكن يجدر بنا صرف النظر عنها; بسبب بعض الإشكالات الجانبية التي ترد عليها.

والحاصل: أنّه من بين الطرق الثلاث:

١ ـ تعيين القائد والولي الفقيه عن طريق الانتخاب المباشر لأفراد الأمة.

٢ ـ تعيين القائد والولي الفقيه من قبل مجلس الخبراء.

٣ ـ تعيينه من قبل القائد السابق.

فإنّ الطريق الأفضل والمعقول والمنطقي هو تعيين القائد من قبل مجلس الخبراء ذوي الصلاحية، وبالتأمل الدقيق في البحث بشأن تقويم هذه الأساليب الثلاثة يتضح الموقف من الطرق الأخرى التي يمكن طرحها بهذا الشأن، ولا حاجة لبحثها بحثاً مستقلا.

إشكال الدور:

إلى هنا اتضح أنّ الأسلوب المنطقي في تعيين القائد والولي الفقيه هو الرجوع إلى آراء الخبراء، ولكن هناك إشكالات طرحت حول العلاقة بين مجلس الخبراء والولي الفقيه، ومنها إشكال الدور، فإنَّ مجلس الخبراء يقوم بتعيين القائد، وفي الوقت نفسه يكون اعتبار عمل هؤلاء الخبراء راجعاً إلى القائد، وهذا هو الدور المستحيل.

وتوضيح ذلك: أنّ الذين يريدون ترشيح أنفسهم لعضوية مجلس الخبراء يجب أن يحصلوا على تأييد (شورى صيانة الدستور)، وعليه فإن أعضاء مجلس الخبراء يتمّ توثيقهم من قبل مجلس الصيانة، فلو لم يؤيد هذا المجلس صلاحيتهم لا يكون لهم حق العضوية في مجلس الخبراء مهما كان عدد الأصوات التي يحصلون عليها في الانتخابات، ومن ناحية أخرى فإن أعضاء شورى الصيانة يستمدّون اعتبارهم من القائد، ذلك أنه بموجب الدستور يقع اختيار فقهاء شورى الصيانة على عهدة الولي الفقيه، وعلى هذا

نستطيع القول: إذا كان توثيق أعضاء مجلس الخبراء متوقفاً على إمضاء شورى الصيانة، واعتبار أعضاء شورى الصيانة متوقفاً على إمضاء القائد، فمعنى ذلك أن توثيق مجلس الخبراء متوقف بواسطة واحدة على إمضاء القائد والولي الفقيه:

الولي الفقيه يعطي الاعتبار لـ كشورى الصيانة تعطي الاعتبار لـ كمجلس الخبراء.

ولمّا كان عمل مجلس الخبراء هو انتخاب وتعيين القائد والولي الفقيه، وكان إمضاؤهم وتأييدهم هو الذي يمنح القيادة وولاية الفقيه الاعتبار وحق الحاكمية، فبهذا الترتيب يتحقق الدور الفلسفي، بالبيان التالي:

الولي الفقيه يعطي الاعتبارلـ ك شورى الصيانة تعطي الاعتبار لـ كمجلس الخبراء يعطي الاعتبار لـ ك الولي الفقيه

يعني: ما لم يُعطِ مجلس الخبراء رأيه لا اعتبار لحكم ورأي الولي الفقيه، ومن ناحية أُخرى فإنّ مجلس الخبراء نفسه إذا لم يمضِه الولي الفقيه بصورة غير مباشرة (أي بواسطة واحدة عن طريق شورى الصيانة) فإنّ رأيه (الذي هو تعيين القيادة) لم يكن له أيّ اعتبار، وهذه هي علاقة الدور الذي ثبت بطلانه واستحالته في الفلسفة والمنطق.

وقبل أن نجيب عن هذا الإشكال، يجب أن نتذكّر أن أساسه يرجع في الواقع إلى أحد المباحث المطروحة في الفلسفة السياسية للنظم الديمقراطية المبنيّة على الانتخابات، وحاصله: أنه ما هو الأساس الذي يقوم عليه اعتبار القوانين والمقررات التي توضع في النظام الديمقراطي من قبل مجلس النوّاب أو من قبل الدولة؟

والجواب الأوّلي المتقدّم: هو أنَّ تلك القوانين تستمد اعتبارها من الشعب، يعني بما أن الشعب هو الذي انتخب أُولئك النواب أو الحزب أو الدولة، فلهذا يكون ما يضعونه من قوانين ومقررات معتبراً.

رأي الشعب يمنح الاعتبار لـ ك القوانين والمقررات التي يضعها مجلس النواب والدولة

ولكن سرعان ما ينقدح في الذهن هذا السؤال: حينما يؤسس نظام ديمقراطي، وفي أوّل انتخابات يراد إجراؤها، حيث لا وجود لحدّ الآن لمجلس النواب ولا للدولة، وإنما نريد أن نعيّن كلاً منهما عن طريق الانتخابات، فإنّ نفس هذه الانتخابات تحتاج إلى قوانين ومقررات، من قبيل: هل أنَّ للمرأة حق المشاركة في الانتخاب، أو لا؟ ما هو الحدّ الأدنى لسنّ المشاركين في الانتخابات؟ ما هو الحدّ الأدنى للأصوات التي يجب أن يفوز بها المنتخب؟ هل الأكثرية المطلقة هي الملاك أو الأقلية النسبيّة، أو النصف بزيادة واحد، أو

ثلث الآراء المأخوذة؟ ما هي الشرائط التي يجب أن تتوفر في المرشَّحين من حيث السن والشهادة الدراسية؟ وما إلى ذلك من عشرات الأسئلة الأخرى التي يجب أن تؤخذ قوانينها ومقرراتها بنظر الاعتبار.

ومن الواضح جداً إنّ كل واحد من القوانين والمقررات المتخذة بشأن هذه الأمور يمكن أن يكون له تأثير في نتائج الانتخابات، وفوز أحد الاشخاص أو الأحزاب.

وفي جميع الدول الغربية أو معظمها نجد أن روّاد النظم الديمقراطية التي اُسست في القرنين الأخيرين، لم يعتبروا حق الانتخاب ثابتاً للنساء في البداية، وكانت الانتخابات تجري في غيابهن، ولو كنَّ قد حصلن على حق الانتخاب في ذلك الوقت لكان هناك احتمال قويّ في أن يوجد لدينا الآن أسماء كثير من الأفراد والأحزاب الأخرى في التاريخ السياسي لمعظم الدول الغربية، وحتى إلى وقت متأخر، فإنّ دولة سويسراً التي تتألف من أكثر من عشرين ولاية مستقلة، نجد أنّ حقّ النساء مهتضَم في الانتخاب في أكثر تلك الولايات.

وبتخفيض الحدّ الأدنى للسنّ القانوني للانتخاب من ١۶ عاماً إلى ١٥ عاماً في بلادنا، التي يشكل الشباب ما يقارب سبعين بالمئة من سكانها، فإنّ من المتوقع أن تختلف وضعية الانتخابات، والأفراد والأحزاب التي تحوز أكثريّة الأصوات اختلافاً كبيراً.

والسؤال الآن: في أول انتخابات تجري في كلّ نظام ديمقراطي، حيث لا يكون هناك لحدّ الآن دولة ولا مجلس نوّاب، فإلى أيّ مرجع نلجأ؟ وعلى أي أساس يُعتمد في إصدار القرارات التي تتعلق بسنّ وجنس الأفراد الذين يحق لهم المشاركة في الانتخابات، وعدد الأصوات التي نحتاجها للانتخاب، وما إلى ذلك من القضايا المتعلقة بإجراء الانتخابات؟

وهنا نؤكد أننا إذا لم نستطع تقديم جواب صحيح ومقنع عن الإشكال فيما يتعلق بأوّل دولة وأوّل مجلس، فإنّ جميع الدول ومجالس التشريع التي تأتي بعد ذلك في دولة ما، سوف تتعرض لنفس الإشكال; ذلك لأنّ الدولة والمجلس المتعاقبين، إنّما يتشكّلان طبق القوانين والمقررات التي تصدر من أول دولة ومجلس، وكذلك الدولة الثالثة ومجلسها يتشكّلان طبقاً لقوانين ومقررات الدولة الثانية ومجلسها، وهلمّ جرّا.

الدولة الأولى ومجلسها وما يصدر عنهما من قوانين تعطي الاعتبار لـ كالدولة الثانية ومجلسها وما يصدر عنهما من قوانين تعطي الاعتبار لـ كالدولة الثالثة وما يصدر عنها من قوانين...

ومن البديهي أنّه ما لم يدفع الإشكال المذكور عن الدولة الأُولى والمجلس الأوّل، فإنّ جميع الدول ومجالس التشريع التي ستأتي بعد ذلك ستكون عرضة لهذا الإشكال.

ولأجل دفع هذا الاشكال قال بعض المنظّرين والمختصين بالعلوم السياسيّة: إنّه لا مناصَ من إجراء الانتخابات الأولى على أساس عدد من القوانين والمقررات، ولنفترض مثلا أننا أجريناها على أساس القوانين التالية:

أ ـ الحدّ الأقلّ لسنّ المنتخبين ١٦ سنة.

ب ـ لا يحقّ للنساء الانتخاب ولا الترشيح.

ج ـ لا يشترط في المرشَّح للانتخاب حصوله على شهادة علمية.

د ـ الحدّ الأعلى لمن يشارك في التصويت ٢٠ سنة.

وبعد إجرائنا الانتخابات على أساس هذه القوانين والمقررات، وتشكيلنا أوّل دولة ومجلس تقنين تقوم هذه الدولة ومجلسها بمنح الشرعية لهذه الانتخابات وما قامت عليه من قوانين ومقررات، وتمنحها الصفة القانونية، وأمّا في الانتخابات التالية فيجب أن تَقدِم الدولة الأُولى والمجلس الأوّل باتخاذ القرارات، فبإمكانها أن تبقي قرارات الانتخابات الأولى، أو تغيّر بعضها، أو تلغيها جميعاً، وبهذه الطريقة نحلّ إشكال الانتخابات الأُولى واعتبارها القانوني.

ومن الواضح جداً أنَّ هذا الجواب ليس صحيحاً ولا يحلّ الإشكال، إذ كيف تقوم الدولة الأولى بمنح الثقة للدولة التالية وتصادق على مقررات مجلسها، مع أنها نفسها قائمة على انتخابات تقوم على أساس مقررات لم تصوّب عليها وتمنحها الشرعية أية دولة ومجلس منتخب من قبل الأمة؟

وعليه يبقى هذا الإشكال قائماً بوجه جميع النظم الديمقراطية، وليس له أي جواب منطقي ومقنع، ولهذا السبب نجد جميع المنظّرين لفلسفة السياسة، والمختصين بالعلوم السياسية خاصة في عصرنا الراهن يسلّمون بهذا الإشكال، ولكنّهم يقولون: لا طريق أمامنا لإقامة نظام ديمقراطي قائم على أراء الناس إلاّ الطريق الذي ذكرناه، وليس بإمكاننا تقديم حلّ عمليّ سواه.

وعليه فإنّ إشكال الدور المتوّجه إلى علاقة مجلس الخبراء بالقيادة والولي الفقيه متوجّه أيضاً إلى جميع النُظُم الديمقراطية، وجوابه نفس الجواب، فكما أنَّ هذا الإشكال لم يكن سبباً كافياً للتخلّي عن الديمقراطية والأخذ بأنظمة اُخرى، فإنه أيضاً لا يكفي لرفع اليد

عن أصل نظام ولاية الفقيه، وإلاّ وجب رفع اليد عن جميع الأنظمة الديمقراطية السابقة والحالية والتي ستأتي في المستقبل والتخلّي عنها.

والواقع أنّ إشكال الدور متوجّه فقط إلى النظم الديمقراطية، ولا يرد على النظام المبني على ولاية الفقيه; إذ لا دور هنا أصلا، ودليل ذلك: ما سبق شرحه في البحوث المتقدمة من أنَّ مشروعية الفقيه مستمدة من الله تعالى، وليس من الأمة، وشرعية القوانين والأوامر الإلهية ذاتية، وليست مستمدة من جهة اُخرى، وإنما هي قائمة على أساس مالكية الله تعالى الحقيقية للوجود كلّه، فله أن يمارس كلّ نوع من التصرفات التكوينية والتشريعية في العالم وجميع الموجودات، يعني أنّ ما يحصل في بداية تأسيس النظام المبني على ولاية الفقيه يتخذ هذه الصورة:

الله تعالى يمنح الاعتبار لـ ك الولي الفقيه والقوانين يمنح الاعتبار لـ كالمجلس والدولة

والمغالطة التي طرح فيها إشكال الدور على العلاقة بين الولي الفقيه ومجلس الخبراء ناشئة من القول: (الولي الفقيه يستمدّ اعتباره من مجلس الخبراء) في الوقت الذي يكون اعتبار الخبراء متوقفاً على إمضاء الولي الفقيه، وتأييد مجلس شورى صيانة الدستور الذي يستمد اعتباره أيضاً من القائد، وجوابه هو ما ذكرناه من أن الوليّ الفقيه لا يستمد اعتباره من مجلس الخبراء، وإنّما هو منصوب من قبل الإمام المعصوم(عليه السلام) ومن قبل الله تعالى، والخبراء لا يقومون بنصب القائد، وإنّما عملهم ـ كما أوضحناه في الفصل الثالث ـ هو الكشف عن القائد المنصوب بالنصب العام من قبل إمام الزمان(عليه السلام)، وهذا نظير ما لو رجعنا في اختيار مرجع التقليد وتعيين الأعلم إلى أهل الخبرة والاختصاص، فإننا لا نريد منهم أن ينصّبوا شخصاً للأعلمية والتقليد; لأنَّ الفرد في الخارج والواقع إمّا أن يكون مجتهداً أو لا، وإمّا أن يكون أعلم أو لا يكون، فإنْ كان في الواقع مجتهداً أو أعلم فإنّ تحقيقنا لا يؤدّي إلى سقوطه عن رتبة الاجتهاد والأعلمية، واذا لم يكن في الواقع مجتهداً ولا أعلم فإنّ تحقيقنا لا يكون سبباً في بلوغه مرتبة الاجتهاد والأعلمية، فسؤالنا للمتخصصين إنّما هو بهدف الكشف عن طريق شهادتهم عن ذلك الشخص المجتهد والأعلم الموجود في الخارج قبل سؤالنا، وكذلك أيضاً خبراء القيادة فإنّهم لا يقومون بنصب الولي الفقيه، وإنّما يشهدون فقط بأنّ ذلك المجتهد الممنوح حق الولاية والذي تجب إطاعته بحكم إمام العصر(عليه السلام) هو المجتهد الفلاني.

ويمكن إعطاء جواب آخر (ثالث) وهو بنحو المثال: أن مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني(قدس سره) عيّن أوّل شورى لصيانة الدستور، وتلك الشورى أيّدت صلاحية ممثّلي مجلس خبراء القيادة، ومهمة هذا المجلس هي تعيين القائد التالي، وعليه فلا دور، نعم، لو كانت مهمة المجلس ـ الذي عيّنه الإمام الخميني بواسطة واحدة (شورى الصيانة) ـ هي تعيين الإمام نفسه للقيادة فحينئذ يتحقق الدور، وهذا مماثل لما لو كان لدينا شمعة مشتعلة وأشعلنا بها عود ثقاب، ثم أشعلنا بهذا العود شمعة اُخرى، فهنا لا دور، نعم، لو كان اشتعال الشمعة حاصلا بسبب عود الثقاب، وفي الوقت نفسه يتوقف اشتعال عود الثقاب على الشمعة، فهنا يحصل الدور، ولا يمكن حصول الاشتعال لكلٍّ من الشمعة وعود الثقاب.

ويمكن لشخص أن يقول: إنّه على الرغم من أن ابتداء قيادة الإمام الخميني(قدس سره)لم تكن متوقفة على رأي مجلس الخبراء، ولكنّ بقاء واستمرار قيادته متوقف على تشخيص وتأييد وشهادة مجلس الخبراء، فيكون إشكال الدور وارداً هنا; لأنّ استمرار قيادة الإمام متوقف على تأييد مجلس الخبراء، بينما اعتبار مجلس الخبراء نفسه متوقف على تأييد الإمام(قدس سره) له.

وجواب هذا الإشكال هو: أنَّ هذه المسألة نظير لما إذا كان لدينا شمعة مشتعلة وأشعلنا بها عود ثقاب، ثم تنطفيء بعد ذلك، ونقوم بإشعالها مرّة ثانية بنفس عود الثقاب، فهنا لا يتحقق الدور; لأنّ إشعال عود الثقاب كان متوقفاً على (الاشتعال الأوّل) للشمعة، وما هو متوقف على اشتعال عود الثقاب هو (الاشتعال الثاني) للشمعة.

اشتعال الشمعة الاول ك اشتعال عود الثقاب ك اشتعال الشمعة الثاني

والأمر في بحثنا بهذا النحو أيضاً، فإنّ الإمام الخميني(قدس سره) يعيّن شورى صيانة الدستور، وهذه الشورى تُمضي صلاحية ممثلي مجلس الخبراء، ولكن مجلس الخبراء بعد انتخابه وتشكيله يُمضي استمرار قيادة الإمام الخميني(قدس سره)، ولا يبتّ في الفترة المتقدمة على ذلك; لأن اعتبار تلك الفترة حاصل بواسطة النصب العام من قبل إمام الزمان(عليه السلام).

وخلاصة هذا القسم من البحث: أن إشكال الدور يتجه إلى الأنظمة الديمقراطية خاصة، فأرادوا أخذه من هناك وتوجيهه إلى نظرية ولاية الفقيه، ولكن الحقيقة أن هذا الإشكال إنما

يستحكم بالنسبة للنظم الديمقراطية، ولا يجد له أيّ جواب مقبول ومقنع، ولكنه بالنسبة للنظام المبني على ولاية الفقيه مدفوع بالتحقيق الذي ذكرناه.

الخبراء وأنواع التخصّصات:

من الأسئلة والإشكالات التي تطرح بشأن مجلس الخبراء وأعضائه، هو ما يتعلّق بضرورة وجود مختلف التخصصات في هذا المجلس، وتوضيح هذا السؤال في نقطتين:

الأولى: في الدستور ذكرت ثلاثة شرائط للولي الفقيه، وهي: الفقاهة، والعدالة، والكفاءة الإداريّة، وبالالتفات إلى أنَّ نصّ الدستور قد اشترط توفر الاجتهاد في أعضاء مجلس الخبراء، يكون هؤلاء الأعضاء متمتعين بالقدرة على تشخيص فقاهة وعدالة الوليّ الفقيه، إلاّ أنّهم لا يمتلكون القدرة على تشخيص كفاءته في الأمور الإدارية، التي تتطلب خصائص من قبيل القدرة على التنفيذ والمعرفة بالمسائل الاجتماعية، والوعي بقضايا السياسة العالمية المعاصرة.

وعليه فيجب أن يضمّ مجلس الخبراء أشخاصاً آخرين لهم المكانة العلمية والتخصص في القضايا التنفيذية والسياسية والاجتماعية، التي تمكنهم من تشخيص قدرة الولي الفقيه في هذه الجوانب.

والثانية: أنّه طبقاً لما هو موجود في الدستور، فان من صلاحيات الولي الفقيه: القيادة العامة للقوّات المسلحة، تعيين خط السير والسياسة العامة للنظام في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية وغيرها، وتشخيص قدرة الولي الفقيه على الوفاء بهذه المناصب والصلاحيات يحتاج إلى وجود مختلف المتخصصين في الأمور العسكرية والسياسية والاقتصادية وما إليها، ضمن أعضاء مجلس خبراء القيادة; لكي يعطوا رأيهم المبنيّ على العلم والخبرة في جدارة القائد باستلام هذه المناصب، مضافاً إلى فقاهته وعدالته.

وخلاصة هذا التساؤل والإشكال: أنّ اشتراط الاجتهاد في أعضاء مجلس الخبراء يؤدّي إلى حضور مجموعة معيّنة من المتخصصين في هذا المجلس، ولكنّ الرؤية إلى موقعية القيادة في نظامنا وطبيعة الوظائف والصلاحيات الممنوحة للقائد تقتضي ضرورة وجود مجاميع أُخرى من مختلف المتخصصين في هذا المجلس.

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول:

أوّلاً: إنّه لا يكفي لتأييد صلاحية ممثلي مجلس الخبراء توفر شرط الاجتهاد فقط، بل من البديهي في مثل هؤلاء الخبراء وقد أُوكلت إليهم مهمة تعيين القيادة والولي الفقيه، وهو منصب سياسي واجتماعي، وليس مجرد منصب ديني فقط، من البديهي أن يكون هؤلاء الخبراء أنفسهم يتمتعون ـ مضافاً إلى الاجتهاد ـ بالقدر الكافي من الوعي والمعرفة بالمسائل الاجتماعية والسياسية.

وعليه فإنّ الأمر لا يقتصر على كون أعضاء مجلس الخبراء مجرد مجموعة من المجتهدين الأتقياء، الذين لا اختصاص لهم بالسياسة والقضايا الاجتماعية، وأنّهم غرباء عن هذه المسائل تماماً، بل لابدّ من بلوغهم حدّ النصاب (الحدّ الأدنى والضروري) من العلم بالمسائل الاجتماعية والسياسيّة.

وعلاوةً على ذلك علينا أن نلتفت إلى أنّ وجود أفراد في المجلس من المختصين بالأمور السياسية فقط، وليسوا من الفقهاء، هو نظير لوجود أفراد مختصين بالفقه ولا اطّلاع لهم في القضايا السياسية، فالإشكال يتوجّه على كلا الفريقين، ونتيجة ذلك: أنَّ أعضاء مجلس الخبراء يجب أن يكونوا مجتهدين، وعلى علم بالقضايا السياسية والاجتماعية المعاصرة.

وثانياً: صحيح أن الشروط الثلاثة: الفقاهة، والعدالة، والكفاءة الإدارية ضرورية للولي الفقيه والقائد، ولكن يجب الالتفات إلى أن هذه الشروط ليست جميعاً على درجة واحدة من الأهمية، بل أحدها أهم من الشرطين الآخرين، ومقدّم عليهما.

وتوضيح ذلك: أننا نعتقد بأن العنصر الأساسي الذي يقوم عليه نظامنا هو الإسلام، وان الإدارة والسياسة موجودان في جميع الدول الأخرى، ولا يعني ذلك أنه في النظم غير الإسلامية لا تُشترط الكفاءة الإدارية والسياسية في الشخص الأوّل في الدولة، وعليه فنحن في هذه الجهة لا نمتاز عن الآخرين، وإنّما الذي نختصّ به ويميّزنا عن غيرنا هو إسلامية النظام الحاكم، يعني أنّ ما نؤكده ونهتم به أكثر من أيِّ شيء آخر ونعتبره هدفنا الأصيل من إقامة الحكومة وإدارتها سياسياً هو الإسلام ونشر قيمه وأحكامه، وعليه فإن القائد والشخص الأوّل في الدولة يجب أن يكون من حيث العلم والعمل متمتعاً بالانشداد الوثيق للإسلام، وملتزماً بأحكامه وقيمه، ولأجل ذلك نقول: إنّ قائد هذه الدولة وهذا النظام يجب أن يكون فقيهاً عادلا، وذكرنا الفقاهة أوّلاً; لأنّ الفقيه هو الذي يدرك أحكام الإسلام وتعاليمه وقيمه، ويفهمها فهماً تحقيقياً عميقاً وشاملا، فاذا لم يكن مثل هذا الشخص على

رأس النظام ويقوده في إطار الإسلام، ويشرف على النشاط العام للحكومة وأجهزتها، لضمان عدم تعديها عن حدود الإسلام فإنّه لا يمكن الاطمئنان من تحقق الحكومة والحاكمية للإسلام، بل ستبدّل النظام الحاكم إلى نظام مماثل لبقية الأنظمة الحاكمة في سائر بلدان الأرض، التي يكون هدفها الوحيد إدارة اُمور المجتمع، ولا يهمّها بعد ذلك أو يعنيها أن يكون المجتمع إسلامياً أم لا يكون.

وبناءً على هذا فإن الفقاهة والمعرفة العميقة بالإسلام وأحكامه، تقع في مقدمة جميع الشرائط المأخوذة في الولي الفقيه والقيادة في النظام الإسلامي، وإنّ إحراز هذه الخاصيّة في القائد مهم جداً وحياتي، فلابد أن يكون القائمون على تشخيص توفرها فيه من ذوي الاختصاص في مجال الفقاهة والاجتهاد، وكما ذكرنا سابقاً فإنّ من المهم أيضاً ملاحظة توفر التقوى والمعرفة بالمسائل السياسية والاجتماعية المعاصرة لدى كلٍّ من خبراء القيادة والقائد نفسه.

وأمّا فيما يخصّ بقية التخصصات نظير المسائل العسكرية والاقتصادية وغيرها، فنقول: إنه ليس من المتعارف، بل وليس من الممكن في أيّ بلد من بلدان الأرض أن يكون شخص واحد متخصصاً في الأمور العكسرية، والسياسية والدبلوماسيّة الداخلية والخارجية، ومن ذوي الخبرة والرأي في كافة الأمور، وإنّما المهمّ في القادة السياسيين للدول هو القدرة الإدارية، والمعرفة بالمسائل السياسية الداخلية والخارجية، وأمّا اتخاذ القرارات بشأن سائر المسائل العسكرية والاقتصادية، وقضايا التنمية وغيرها فإنّ بوسع القائد أن يستعين بفريق من المؤتمنين من ذوي الخبرة والاختصاص، وهذا يصدق أيضاً على نظامنا الإسلامي، فإنّ الصفة الأساسية التي يلزم أن يتمتع بها القائد هي الفهم السياسي والقدرة العالية على إدارة الأمور، ولابد طبعاً ـ إضافة لذلك ـ من توفر صفة اُخرى في قائد النظام الإسلامي خاصة، وهي: الفقاهة ومعرفة تعاليم الإسلام، وفيما عدا ذلك فإنّه لا يشترط فيه أن يكون من أصحاب الرأي والمعرفة العميقة والتخصص في كافة المجالات، وإنّما يستعين فيها بلجنة من المستشارين الأقوياء والأمناء المختصين في تلك المجالات، ويتخذ في ضوء ذلك القرارات التي يتعين عليه إصدارها بموجب الصلاحيات الممنوحة له.

ويترتب على ذلك منطقيّاً عدم ضرورة توفر التخصصات المختلفة من عسكرية واقتصادية وغيرها في أعضاء مجلس خبراء القيادة، بل يكفي انتخاب الأفراد الذين

يمتلكون حدّ النصاب اللازم من الاجتهاد والتقوى والمعرفة بالمسائل السياسية والاجتماعية المعاصرة، ليقوم هؤلاء بتعيين وتشخيص القائد والولي الفقيه.

ولا بأس في ختام هذا الفصل أن نشير إلى إشكال قد يرد هنا، وهو: أنّ الإسلام يحتوي على علوم مختلفة، مثل: التفسير، والكلام، والحديث، والرجال، والفلسفة، وغيرها، وقد قلتم: إنّ الفقيه مختص بعلوم الإسلام، والحال أنَّ الفقاهة بمعناها الاصطلاحي تعني العلم بالأحكام الفرعية للإسلام والتخصص في مجال الفقه (المسائل الموجودة في الرسائل العملية)، وعليه فإذا كان المراد واقعاً من الولي الفقيه أن يكون من العارفين بالعلوم الإسلامية فيجب أن يكون ـ علاوة على معرفته بالفقه ـ متبحراً أيضاً في بقية شعب العلوم الإسلامية كالتفسير والكلام والحديث والفلسفة والرجال، ويلزم من ذلك أن يكون بين أعضاء مجلس خبراء القيادة عدد من المفسرين والمتكلمين والفلاسفة و... لكي يشخّصوا إحراز القائد للحدّ الأدنى من نصاب هذه العلوم.

وجواب هذا الإشكال أيضاً: أنّ ما له تأثير في تطبيق النظام الإسلامي هو الفقاهة.

وعلى الرغم من احتواء الإسلام على جوانب متعددة فهناك المسائل المتعلقة بالمحتوى الروحي والقلبي، وهو المعروف بالاعتقادات، وهناك ما يتعلق بالأسرة، وهناك ما يرتبط بالعبادات والأعمال الفردية كالطهارة والنجاسة والصلاة والصوم، إلاّ أنَّ الجانب الذي له أثر مهم في قيادة النظام الإسلامي هو الاحاطة بالأحكام السياسية والاجتماعية للإسلام، ولابد أن يكون الولي الفقيه محيطاً وأعلم من غيره في هذا المجال، مضافاً إلى اجتهاده في المسائل الفرعية، هذا مع أهمية بقية جوانب الإسلام، وأن الفقيه والفقاهة بمعناهما العام يشملان هذه الجوانب أيضاً.

مفارقة العزل:

أحياناً يطرح هذا اللغز: لو أنَّ مجلس خبراء القيادة شخّص أن القائد فاقد للصلاحية وقام بعزله، وفي الوقت نفسه شخّص القائد والولي الفقيه أن مجلس الخبراء هذا فاقد للصلاحية، وقام بحلّه، فما هو العمل؟ هل نرتّب الأثر على حكم الولي الفقيه ونعتبر مجلس الخبراء منحلاً فنردّ حكمه بعزل الولي الفقيه، أو أنه طبقاً لحكم مجلس الخبراء نعتبر القائد فاقداً للصلاحية، فيكون حكمه بحلّ مجلس الخبراء فاقداً للصلاحية ومردوداً؟

ولتوضيح ذلك نقول: إنّ من صلاحيات مجلس الخبراء التي ينصّ عليها الدستور: الإشراف على عمل القائد، ويصدر الأمر بعزله عن القيادة حينما يشخّص فقده لجميع أو بعض الخصائص اللازمة للقيادة، كما لو ارتكب كبيرة ـ مثلا لا سمح الله ـ وانحرف عن خطّ العدالة والتقوى، أو أنّه حصل له أثر مرض أو حادث خلل في قواه العقلية وفقد قدراته الاجتهادية، أو أنّه لم يعد قادراً على تحليل المسائل الاجتماعية والسياسية وفقد الكفاءة الإدارية اللازمة لمنصب القيادة.

ومن ناحية اُخرى: فقد يثبت للولي الفقيه أنّ أكثرية أو جميع أعضاء مجلس الخبراء الحالي واقعون تحت تأثير التهديد أو الطمع، أو أنه لأي سبب منطقيّ وموجّه اقتنع بأنَّ وجود مجلس الخبراء هذا مخالف لمصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي، ويلحق بهما الضرر، ففي هذه الحالة يستطيع الولي الفقيه إعمال ولايته ويحلّ مجلس الخبراء، على الرغم من أنه لم تنصّ مادة في الدستور صراحةً على أنّ من صلاحيات الولي الفقيه حلّ مجلس الخبراء.

وواضح أنّه إذا حدث واحد فقط من الأمرين المذكورين آنفاً فإنّه لا تكون هناك مشكلة، يعني لو أنَّ مجلس الخبراء قام بعزل القائد فإنّه ينعزل، وكذلك لو أنَّ القائد والولي الفقيه حكم بانحلال مجلس الخبراء فإنّه ينحلّ، ولابدّ من إجراء انتخابات لتشكيل مجلس جديد، وإنّما تحصل المشكلة لو وقع الأمران في وقت واحد، وقام كلّ من الولي والمجلس بعزل الآخر، فهنا يحصل التناقض بين العزلين، ويطرح السؤال عن ما هو موقف الأُمة والدولة حينئذ؟

وللإجابة عن هذا السؤال لابد أن نقول:

أوّلاً: أنَّ هذا اللغز لا ينحصر بنظرية ولاية الفقيه فقط، بل إنّه في كل مورد يكون من حقّ سلطتين أو جهازين حق نقض جميع أو بعض صلاحيات الآخر، فإنّ المشكلة المذكورة ممكنة الوقوع.

فمثلا في السنوات الأخيرة شاهدنا المواجهة التي حصلت بين (الدوما) الروسي وبين رئيس الجمهورية، كما يمكن أن يحصل في دول اُخرى، بملاحظة الصلاحيات القانونية الممنوحة لبعض مراكز السلطة الأساسية في الدولة فإنّها قد تدخل في نزاع من هذا القبيل مع الحكومة المعيّنة، وعلى كل حال يمكن القول إجمالا: إنّ كلاً من مجلس الخبراء والولي الفقيه إذا أصدر حكماً متقدماً زماناً على الآخر كان حكمه هو النافذ، وأمّا حكم المتأخر فإنّه

سيكون فاقداً للاعتبار، وفرض صدور الحكمين في وقت واحد هو فرض نادر جداً لا قيمة عملية للبحث فيه، وهو ـ كما ذكرنا ـ فرض محتمل في سائر الأنظمة، وليس مختصاً بنظرية ولاية الفقيه ليكون نقطة ضعف في هذه النظرية دون الأنظمة الأخرى.

وأمّا النكتة العلمية المهمة في هذا المجال، فهي: أنّ مجلس الخبراء من شأنه إعلان وتشخيص العزل، وليس إصدار الحكم بالعزل; ذلك أنّه قد اتضح أنَّ إعلان القيادة وتعيين الولي الفقيه ـ كما أوضحناه في الفصل الثالث ـ ليس من مهامّ مجلس الخبراء، وأنّ صلاحية الفقيه وتوفره على شرائط الولاية والقيادة ليس مترتباً على حكم مجلس الخبراء، بل إنّه واجد لتلك الصلاحية والشرائط قبل ذلك، ومهمة مجلس الخبراء هي إعطاء الشهادة، وتشخيص أن هذه الفرد هو المصداق الحقيقي لذلك النصب العام الصادر من إمام الزمان(عليه السلام)، والصالح للولاية في زمان الغيبة الكبرى، وفيما يختص بعزله فإنّه بمجرد فقده لبعض أو جميع الشرائط اللازمة للقيادة والولاية ينعزل تلقائياً عن القيادة، وتزول مشروعيته، ولهذا السبب حتى لو شخَّص مجلس الخبراء اليوم فقدَ القائد للشرائط إلاّ أنّ جميع قراراته وما يصدره من عزل ونصب يكون ساقطاً عن الاعتبار من تاريخ فقده للشرائط، وعليه فكما أن عمل مجلس الخبراء في البداية كان كشف الفرد الواجد للشرائط وتشخيصه وليس نصبه فكذلك عمله في النهاية هو كشف فقده للشرائط، وأمّا عزله فيتمّ بصورة تلقائية، وهذا في الواقع من الامتيازات الخاصة بنظرية ونظام ولاية الفقيه، فإنّه بمجرد حدوث أقل خلل في الشرائط اللازمة للقيادة ينعزل القائد تلقائياً، ويفقد مشروعيته واعتباره، هذا في الوقت الذي نشاهد فيه أنَّ دولة عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية يرتكب رئيس الجمهورية فيها جريمة أخلاقية، ويثبت الجرم في المحكمة، وفي مجلس الشيوخ أيضاً، ولكن يصدر القرار أخيراً بأنَّ عليه أن يدفع غرامة، ولكنّه يستطيع البقاء رئيساً للجمهورية، ولا يكتفى بنفوذ قراراته السابقة (من زمان ارتكاب الجرم إلى اليوم)، وإنّما تكون قراراته الصادرة بعد ذلك معتبرة وقانونية أيضاً، ولا إشكال عليها، وأنّه يبقى رئيساً ويمارس كل صلاحياته وحقوقه القانونية رغم ثبوت فضيحته وتحدّث جميع المحافل والمجالس بها، فأيهما أكثر استقامة ومنطقية النظام الأمريكي، أم النظام المبنيّ على نظرية ولاية الفقيه؟ نأمل حلول ذلك اليوم الذي تخفق فيه راية حكومة وولاية إمام العصر(عليه السلام) على جميع ربوع العالم، وتقام فيه الدولة الكريمة لأهل البيت(عليهم السلام)، إن شاء الله.

الفهرس

الفصل الرابع: إثبات ولاية الفقيه

الفصل الخامس: مفهوم ولاية الفقيه المطلقة

الفصل السادس: مجلس الخبراء وولاية الفقيه

م